

Gerçekçiliğin Dönüşümü: İbn Sînâcî Felsefede Tümellerin Ontolojisi ve Kutbüddin er-Râzî'nin Zihnî Misaller Teorisi Üzerine

İbrahim Halil Üçer*

Öz: Zihnî temsillerin onto-epistemolojik statüsü İbn Sînâ sonrası felsefenin en tartışılabilir problemleri arasında görülebilir. Problemin kökenleri bir yandan İbn Sînâ'nın farklı varlık düzlemleri arasında yüklemsel birlik elde etme teşebbüsünde, diğer yandan Fahreddin er-Râzî'nin zihnî varlık ve zihnî misallerin tümelliği eleştirisinde bulunur. Fahreddin er-Râzî'nin eleştirileri İbn Sînâ'nın önde gelen takipçilerini, İbn Sînâ'nın mahiyetlerin farklı varlık seviyelerinde korunumu ilkesini ve onun bilgiyi doğanın gayrimaddi temsili olarak tanımlamasını yeniden düşünmeye sevk etmiştir. Fahreddin er-Râzî'nin eleştirilerine karşı Nasîrüddin et-Tûsî mahiyetlerin ontolojik kapsamını daraltmış ve tümel yüklemlemeyi yeniden tanımlamıştır. Kutbüddin er-Râzî'nin tartışmaya dâhil olması daraltma çabalarını daha ileri bir seviyeye taşımıştır. Tûsî'nin mahiyetlere sadece epistemolojik bir rol vererek onların ontolojik kapsamında yaptığı daraltmaya ilaveten Kutbüddin er-Râzî mahiyetlerin epistemolojik kapsamında da daraltmaya gitmiş ve İbn Sînâ'nın akli suretlerini, hiçbir şekilde tümel olması mümkün olmayan, tikel bir zihindeki tikel suretler olarak değerlendirmiştir. Ayrıca Tûsî'yle birlikte, kendinde mahiyetlerin haricteki fertler arasında müşterek varlığını reddeden Kutbüddin er-Râzî, bu iki adımdan yola çıkarak mutabakat ve tümellik tasavvurlarını yeniden tanımlamış, İbn Sînâ'nın hilomorfik cevher teorisi için mereolojik olmayan bir yorum geliştirmiştir. Bu makale İbn Sînâcî felsefede on üçüncü yüzyıldan itibaren ortaya çıkan bu adımları, İbn Sînâ'ya özgü gerçekçiliğin dönüşümü olarak okumakta ve bu dönüşüme giderek artan zihinsel bir eğilimin eşlik ettiğini öne sürmektedir.

Anahtar Kelimeler: İbn Sînâ, İbn Sînâ sonrası felsefe, Metafizik gerçekçilik, Tümel problem, Tümelin Ontolojisi, Temsil, Fahreddin er-Râzî, Nasîrüddin et-Tûsî, Kutbüddin er-Râzî.

Abstract: Onto-epistemological status of mental representations can be seen among the most controversial problems of Post-Avicennan philosophy. The problem has its roots on the one hand in Ibn Sînâ's attempt to get a predicational unity between the layers of being and on the other hands in Fakhr al-Din al-Râzî's criticisms of mental existence and universality of mental exemplars. Al-Râzî's criticisms led the prominent followers of Ibn Sînâ to reconsider Avicennan principle of "preservation of essences in multi-layered being" and his conception of knowledge as an immaterial representation of nature. Against al-Râzî's criticism, al-Tûsî tried to narrow the ontological extension of essences and redefined universal predication. Quṭb al-Din al-Râzî's involvement in the discussion took the narrowing efforts to the next level. In addition to al-Tûsî's narrowing the ontological extensions of essences through giving them only an epistemological role, Quṭb al-Din al-Râzî downgraded their epistemological roles as well and counted them just as individual exemplars (*mithāl*) in an individual mind. And in addition to al-Tûsî's hesitant rejection of universal natures in external world, he clearly rejects the existence of universal natures in the external world. His first position led him to redefine the notion of correspondence and universality, and his second position led him to propose a non-explanatory interpretation of Ibn Sînâ's hylomorphic substances. In this paper, I will discuss the continuities and discontinuities of his interpretations in respect to Ibn Sînâ's strong metaphysical realism and his philosophical project aims to construct the unity of essences in multi-layered being.

Keywords: Avicenna, Post-Avicennan Philosophy, Metaphysical Realism, Problem of Universals, Ontology of Universals, Representation, Fakhr al-Din al-Râzî, Naṣīr al-Din al-Tūṣī, Quṭb al-Din al-Râzī.

* Doç. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü. İletişim: haliluc@gmail.com

Giriş

Kutbüddin er-Râzî et-Tahtânî'nin¹ tümellik teorisi, on üçüncü yüzyıl sonrasında gelişen ve İbn Sînâ'nın metafizik gerçekçiliğinden giderek uzaklaşma yönünde güçlü bir eğilime sahip olan İbn Sînâcı anlayışın zirvesini teşkil eder. Burada İbn Sînâcı gelenek kullanımı, genel olarak kelâmî eleştirilerin gölgesi altında gelişen on üçüncü yüzyıl sonrası İbn Sînâcılığı ifade etmektedir.² İbn Sînâcıların giderek uzaklaştığını söylediğim metafizik gerçekçilikle de âlemdaki şeylerin hem mevcudiyetinin hem de ne iseler o şekilde varoluşlarının bizim onları düşünmemizden bağımsız bir şekilde gerçekleştiğini savunan görüşü kastediyorum. Bununla birlikte metafizik gerçekçilik, şeylerin zihin-dışı varlığıyla ilgili bu iddiadan daha fazlasıdır ve ontolojiyle alakalı bir kabulün ötesine geçerek epistemoloji ve semantikle ilgili kabulleri de içerir. Buna göre klasik manasıyla metafizik gerçekçilik, şeylerin sadece varlık ve özlerinin bizim idrakimizden bağımsız bir şekilde varolduğunu savunmaz, aynı zamanda bu özleri bilebileceğimizi ve o özlerle ilgili konuşurken kullandığımız ifadelerin de bir ad ya da sırf kavram olmanın ötesinde gerçekten dışta mevcut olan şeylere işaret ettiğini iddia eder. Böylece metafizik gerçekçilik âlemdaki mevcutlarla ilgili olarak varlık, bilgi ve anlam düzeylerini kuşatan tam bir gerçeklik teorisi olarak ortaya çıkar. Bu anlamıyla metafizik gerçekçilik, İbn Sînâcılığın Esîrüddin el-Ebherî ve Nasîrüddin et-Tûsî'den Kutbüddin er-Râzî'ye kadar gelen evresi boyunca, tümeller sorunuyla ilgili olarak bir çözüm olmaktan çıkıp soruna dönüşmeye başlamıştır. Bu evre boyunca İbn Sînâcıların metafizik gerçekçilikten uzaklaşma eğilimine, daha somut bir ad vermek istersek ona zihinselci bir eğilim de diyebiliriz.³ Bu noktada zihinselcilik, zayıf da olsa gerçekçi tutumla bağlarını hâlâ korumaya devam edecek şekilde, tümeller sorunuyla ilgili yeni bir çözüm önerisi olarak belirir ve genel anlamların ortaklığının temellendirilmesinde *haricî* olandan *zihnî* olana doğru bir kayışı ifade eder. On dördüncü yüzyılda Kutbüddin er-Râzî,

1 Kutbüddin er-Râzî et-Tahtânî ve Fahreddin er-Râzî aynı nisbeye sahip oldukları için, makale boyunca, bu isimlerin kısaltılması gerektiğinde ilkinin Tahtânî, ikincisini ise Râzî şeklinde kısalttım.

2 İbn Sînâcılığın farklı evreleri ve türleri için bkz. Eşref Altaş, "İbn Sînâ Sonrası Felsefî Gelenek. İbn Sînâcılık ve İşrâkîlik", *İslam Düşünce Atlası*, ed. İbrahim Halil Üçer (İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2017), II, 611-24.

3 Burada *zihinselci* tabirini, *zihin* teriminin –en iyi *zihin* ve *haricî* ayrımında görüleceği üzere– İslam felsefe ve mantık geleneğindeki merkeziliğine dayanarak kullanıyor ve gerçekçilikten uzaklaşma eğilimini ifade etmek için önerilebilecek *anti-realist*, *kavramcı*, *idealist*, *akılsalci*, *entelektüalist* gibi tabirlerin bağlam dışı imalarından korunmak için tercih ediyorum. Bununla birlikte *zihin* kelimesinin sadece *insan zihnini* ifade etmek için kullanıldığı yerlerde *zihinselci* tabiri daraltıcı olabilir, böyle yerlerde *zihinsellik* idraktan bağımsız varoluş manasında *haricîliğe* mukabil olarak kullanılabilir. Böyle olduğu durumda ilahi ve insani akılda bulunuşu da zihinsellikle niteleyebiliriz.

metafizik gerçekçiliğin İbn Sînâ'nın elinde kavuştuğu nihai formülasyonu bahse konu eğilimi takip ederek yeniden ele almış ve özellikle ontolojik ve semantik açıdan yeni müdahalelerle onu radikal denilebilecek bir yoruma tabi tutmuştur. Seyyid Şerif Cürçânî gibi sonraki dönem düşünürleri tarafından da yaygın bir şekilde itiraf edildiği gibi güçlü bir zihinsel eğilimi yansıtan bu müdahaleler arasında sırasıyla şu adımlar bulunur: Kutbüddin er-Râzî'nin İbn Sînâ'ya ait haricî ortak doğalar anlayışını reddetmesi, hariçten soyutlanan anlamlara tekabül eden akli tümmeler (*el-külliyü'l-aklî*) veya zihindeki akli suretleri tümellikten sıyrarak onları tikel bir zihinde varolan tikel zihnî suretler haline getirmesi ve son olarak bu tikel zihnî suretler aracılığıyla kurulan ikinci seviyedeki zihnî misallerin gerçek ortak doğalar olduğunu iddia ederek İbn Sînâ'nın doğal tümmelerini bu zihnî misallerle özdeşleştirmesi.

Bu makalede Kutbüddin er-Râzî'nin, İbn Sînâ'nın gerçekçi tutumunun kapsamını daraltan müdahalelerini açıklamayı ve onu bu müdahalelere yönelten arka plana ışık tutmayı amaçlıyorum. Bunu yaparken önce Kutbüddin er-Râzî'nin üzerinde çalıştığı İbn Sînâ'ya özgü tümellik, üçlü tümel ve mutlak mahiyet anlayışlarının kökenlerini ortaya koyacak, ardından Fahreddin er-Râzî'nin bu anlayışa yönelik eleştirilerini ve Nasîrüddin et-Tûsî'nin cevaplarını ele alacağım. Sonrasında ise Kutbüddin er-Râzî'ye özgü doğal tümel, zihnî misal ve mutabakat teorilerini tartışarak öncesinde ele aldığım tartışma geleneğiyle ilişkili bir şekilde yorumlamaya çalışacağım. Böylelikle Kutbüddin er-Râzî'nin tümmeler teorisini doğru bir bağlama yerleştirmeyi ve İslam felsefe tarihindeki metafizik gerçekçilik çizgisi içerisindeki konumunun ne olduğunu aydınlatmayı umuyorum.⁴

4 Kutbüddin er-Râzî et-Tahtânî'nin tümmeler teorisine ilgili geçen birkaç yıl içerisinde önemli çalışmalar yapılmıştır. Bunlar için bkz. Ömer Türker, "Varlık ve Anlam: Bilgi ve Bilinenin Özdeşliği Üzerine – Fahreddin er-Râzî ve Takipçilerinden Hareketle bir Değerlendirme–", *Nazariyat: İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları* 1/1 (2014): 35-50; M. Kaş, "Zihnî Varlık Tartışmalarının Klasik Sonrası Dönemde Alınlanışı: Bilginin Mahiyeti ve Kategorisi Bağlamında Bir İnceleme", *Nazariyat: İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları* 4/3 (2018): 49-81; Wahid M. Amin, "Kutbüddin er-Râzî ve Tümmeler Sorunu: İbn Sînâ'nın Doğal Tümmeler Teorisi Üzerine bir On Dördüncü Yüzyıl Eleştirisi", *Nazariyat: İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları* 5/2 (2019): 21-54. Ömer Türker'in çalışması İbn Sînâ'nın kendinde mahiyeti bir itibar olarak kabul ettiği halde onun hakkında bir şey gibi konuşmasının, sonraki dönemde bu şeyin nasıl bulunduğuyla ilgili tartışmaları yönlendirdiği tespiti açısından önemlidir. Ayrıca eş-Şifâ/el-İlâhiyyât V/1'de İbn Sînâ'nın kendinde mahiyeti o mahiyete sahip şeylerdeki "ilahî varlık"la özdeşleştirmesi, Türker'in makalesinde önemle üzerinde durulan hususlardan biridir. Ayrıca bu makale, kendinde mahiyete atfedilen haricî varlığın İbn Sînâcılar tarafından ihmalini problematize etmesi bakımından bu evreye atfettiğim zihinsel eğilime haklılık kazandıran bir yöne de sahiptir. Murat Kaş'ın çalışması bilginin mahiyeti ve kategorisiyle ilgili bir sorun üzerinden zihin ve haric ilişkisini değerlendirmiş, özellikle Fahreddin er-Râzî'nin eleştirileri karşısında sonraki dönemin zihinsel olanla haricî olan arasındaki kategorik ilişkiyi nasıl kurguladığı hususundaki katkılarıyla öne çıkmıştır.

I. İbn Sînâ'nın Tümmeller Teorisi ve Yüklemsel Birlik Sorunu

İbn Sînâ'nın tümmeller teorisi onu önceleyen Antik-Helenistik ve kendisinden sonraki İslam düşüncesi ve Orta Çağ temsil ve yükleme teorileri açısından bir dönüm noktası olarak görülebilir. Bunun sebebi İbn Sînâ'nın kendisinden önceki metafizik gerçekçi teorilerin muzdarip olduğu semantik ve epistemolojik problemleri, ontolojik düzeydeki bir müdahaleyle çözme teşebbüsüdür. Bahse konu semantik problemlerden en önemlisi, İbn Sînâ'ya Yeni Platoncu İskenderiyeli seleflerinden intikal etmişti. Onlara da genel olarak Yeni Platonculuğun Aristotelesçi idealar eleştirisiyle başa çıkma çabalarından miras kalan bu problem, şu soruyla birlikte ortaya çıkıyordu: At, insan, canlı gibi genel anlamları ifade eden lafızlar tam olarak neye işaret eder? Bu dünyada gördüğümüz atlara benzemeyen mükemmel ve maddesiz bir at ideasına mı, yine bu dünyadan olmayan yaratıcı bir ilahi aklın zihnindeki at düşüncesine mi, şu dışarıda gördüğümüz tikel ata mı, bu tikel atın içinde bulunan ve ona at dememizi sağlayan doğaya mı, bizim zihnimizdeki at kavramına mı yoksa sadece bir sözcüğe mi? Yeni Platoncular nominalist olmadığı için at dediklerinde, dışarıdaki şu tikel ata verilen bir adı kastetmezler. Aristoteles'in idealar eleştirisinin etkisiyle Platon'un bizatihi kaim idealar öğretisini terk ettiklerinden, at lafzıyla bizatihi kaim at ideasını da kastetmezler. Bunun dışında kalan üç seçeneğe, yani ilahi akıldaki at ideasına, dıştaki tikel atın içindeki at doğasına ve bizim zihnimizdeki at kavramına gelince; onlara göre at lafzıyla aslında bunların tamamını kastedebiliriz, fakat bu esnada at lafzını üç şeyin her biri için farklı anlamda kullanırız. Dolayısıyla tek bir lafza karşılık gelen üç ayrı at anlamı bulunur ve at hakkında konuştuğumuzda hangi atı kastettiğimizi özel olarak belirlememiz gerekir. Burada, en azından İbn Sînâ'nın değerlendirmesiyle, açık bir semantik enflasyon vardır.

Aslında Yeni Platoncuların yarattığı ve buradakinden de ibaret olmayan semantik enflasyonun sebebi, Aristoteles'in, tikellerine eşit bir şekilde yüklenen mantıksal tümel (*to kathalou*) mefhumundan kalkarak Platoncu idealara yönelttiği ve onların hem ontolojik hem de epistemolojik olarak işe yaramaz olduğu eleştirisini

Nihayet Wahid M. Amin'in makalesi Kutbüddin er-Râzî et-Tahtânî'nin İbn Sînâ'ya ait doğal tümel tasavvuruyla ilgili eleştirisine odaklanmakta ve doğal tümmelerin Tahtânî tarafından zihnileştirildiği vurgusu üzerinden İbn Sînâ ile Tahtânî arasındaki farklılaşmaya dikkat çekmektedir. Elinizdeki makale önceki çalışmaların, ortak bir şekilde, özellikle Tahtânî üzerinden gösterdiği zihinselcilik eğilimini Râzî sonrası İbn Sînâcılığın ortak bir karakteri olarak yorumlamakta ve İbn Sînâ'ya özgü gerçekçiliğin dönüşümü olarak okuduğu bu eğilimin nasıl bir felsefi bağlam içerisinde, niçin ve hangi vaziyette ortaya çıktığı sorularını cevaplamayı amaçlamaktadır.

aşma çabasında yatar. Aristoteles'in Platoncu suretlere dair eleştirisinin temel vurgularından biri akledilir cevherler, yani idealar ile onlardan pay aldığı iddia edilen duyulur tikeller arasındaki ontolojik farklılıktı. Bu eleştiriye göre ezeli ve değişmez tümel suretler, zamana ve değişime tabi duyulur tikellere hiçbir şekilde yüklenemez. Aristoteles için bunun nedeni, ezelilik ve değişmezlik özelliklerinin bir at ideasının tanımında içerilirken zamansal ve değişime tabi tikel bir atın tanımında içerilmemesiydi. Hal böyle olunca ideadaki atlık anlamının tümel bir şekilde duyulur ata söylenememesi bir tarafa, duyulur at –varlık tarzlarındaki farklılıklar nedeniyle– ezeli at ideasından pay bile alamaz. Aristoteles eleştirisini daha da ileri götürüp Platoncuların ezelilik ve değişmezlik gibi özelliklerin özel olarak “at” ideasına değil, bizatihi idealığa ait olduğunu ve bu özelliklerin tüm idealar için bir üst-sıfat rolü ifa ettiğini iddia etmesi durumunda da şu soruyu soracağını söyler: Akledilir at ideası, tüm idealara ait ezelilik ve değişmezlik özelliği dışında, duyulur at ideasından hiçbir fark taşımıyorsa, bu dünyadaki atlara ilaveten bir de böyle bir idea vaz etmenin en azından ata dair bilgimiz açısından ne faydası vardır? Bu eleştirisiyle Aristoteles ideaların pay alınabilme ve tümel olabilme kabiliyetlerine açık hiçbir kapı bırakmamıştı.⁵ Aristoteles'in Platoncu ideaların epistemolojik işlevlerine yönelttiği eleştiriye cevaplamak için İamblikhos, Syrianos ve Proklos gibi Yeni Platoncu filozoflar ideaların epistemolojik işlevleriyle ilgili geri adım atıp daraltmaya gitmiş, ancak pay almanın imkânını temellendirebilmek için de onların sayısı ile ilgili bir çoğaltmaya neden olmuşlardır. Pay-alınmayan, pay-alınan ve pay-alan şeklindeki üç doğadan bahseden bu filozoflar, bunu yaparken –Aristoteles'in duyulur olan, ezeli ve değişmez olandan pay alamaz eleştirisine karşı– bir ideanın bir yandan aşağıdaki varlıklarla paylaşılabilir olan aşkın bir yönünün bulunduğunu, ama aynı ideanın bir de aşağıdaki varlıklarla paylaşılabilir bir yönü bunu bulunduğunu söylüyorlardı. Bununla birlikte zikri geçen Atinalı Yeni Platonculardan hiçbiri duyulur doğalar ile akledilir idealar arasında tümel bir ortaklık bulunabileceğini savunmadı. Proklos'a göre ideaların paylaşılabilir yönü ile ondan pay alan şeyler arasında bir ortaklıktan bahsedebilmenin tek yolu nedensel cins fikriydi. Onun deyişiyle, aynı kaynaktan ortaya çıkan farklı şeyler arasındaki ortaklık, hepsinin de bir ve aynı kaynaktan gelmesi (*aph' henos*) ve bir ve aynı kaynağa doğru yönelmesidir (*pros hen*).⁶ Bu adımla birlikte onlar, ideaların gördüğü

5 Bkz. Aristotle, *Metaphysics*, 990b25-991a10; 997b5-7; 1058b36-1059a10. Bu eleştirinin izahı için bkz. Alexander of Aphrodisias, *Commentary on Aristotle's Metaphysics* 2-3, İng. çev. W. E. Dooley ve A. Madigan (Ithaca, New York: Cornell University Press, 1989), 196,24-28; 197,8-23; 197,23-28.

6 Bkz. Proclus, *Proclus' Commentary on Plato's Parmenides*, çev. Glenn R. Morrow ve John M. Dillon

epistemolojik işlevi (tümellik) terk etme pahasına ontolojik işlevini (nedenlik) muhafaza etmeyi seçmiş oluyordu. R. Sorabji'nin ideaların anlam ve işlevlerinde daralma olarak adlandırdığı bu yüksek bedele rağmen, "suretlerin akledilir, maddi ve zihinsel varlık seviyelerindeki ortaklığının nasıl açıklanacağı" problemi, yani nasıl olup da ilahi akıldaki at suretine, dıştaki at doğasına ve bizim zihnimizdeki at kavramına ortak bir şekilde at denilebileceği problemi çözümsüz kalmıştı. Belki de Atinalı Yeni Platoncular bu sorunun çözümü için ontolojik rolün sağladığı nedensel cinsten ortaklık fikriyle yetinebilirdi, ancak Aristotelesçi mantığa ve yüklemleme teorisine Atinalı seleflerinden daha fazla bağlı İskenderiyeli Yeni Platoncular için nedensel cinslik fikri Aristoteles'le uyum projesi için yeterli değildi.⁷ Bunun için at lafzının tek bir anlama işaret etmesi, o mümkün değilse, en azından işaret edilen anlamlar arasında nedensel kaynakla ilişkinin ötesinde bir ortaklığın bulunması gerekiyordu. İskenderiyeli Yeni Platoncuların bu çabasının şârih Simplicios'ta zirveye ulaştığı söylenebilir. Simplicios, önceki Yeni Platoncuların yaptığı ve hocası Ammonios'ta da görülen bir ayrımla, suretin çokluktan önce (*pros tōn pollōn*), çoklukta (*en tois pollois*) ve çokluktan sonra (*epi tois pollois*)⁸ şeklinde belirlenen gerçeklik tarzlarını ortak (*koinon*) neden, tikellerdeki ortak doğa ve soyutlanmış ortak özelliklerle eşleştirdi.⁹ Onun buradaki "ortaklık" vurgusuyla selefleri olan Atinalı Yeni Platoncuların nedensel ilkede ortaklık fikrinden daha fazlasını kastettiği, onlara yönelttiği sert eleştirilerden anlaşılabilir. Şöyle ki, Simplicios önceki Yeni Platoncuların böyle bir ortaklık fikrinden mahrum oldukları için suretler ve duyulurlar arasında gerçek bir pay alma ilişkisini bile tesis edemeyeceğini söyler ve

(Princeton: Princeton University Press, 1987), 880,9-12; Ayrıca bkz. Proclus, *Elements of Theology*, çev. E. R. Dodds (Oxford: Clarendon Press, 1963), Prop. 23; A. C. Lloyd, "Procession and Division in Proclus", *Soul and the Structure of Being in Late Neoplatonism*, ed. H. Blumenthal ve A. C. Lloyd (Liverpool: Liverpool University Press, 1982), 19-45. Syrianos ve Iamblikhos'un pay-alınamazlar öğretisini formülasyonu ile ilgili olarak bkz. Syrianus, *On Aristotle Metaphysics 13-14*, çev. John M. Dillon ve Dominic O'Meara (Londra: Duckworth, 2006), 108,31-109,27. Iamblikhos'un öğretisinin ayrıntıları için bkz. Iamblichus, *Iamblichi Chalcidensis in Platonis Dialogos Commentariorum Fragmenta*, çev. John M. Dillon (Leiden: E. J. Brill, 1973), 33-35; A. C. Lloyd, "Porphyry and Iamblichus", *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, ed. A. Armstrong (Cambridge: Cambridge University Press, 1967), 298-301.

7 Genel olarak Atinalı ve İskenderiyeli Yeni Platoncular arasındaki farklar ve Yeni Platoncuların Aristoteles ile Platon felsefelerini uyuma kavuşturma projesinin ayrıntıları için bkz. İbrahim Halil Üçer, "Antik Helenistik Birikimin İslam Dünyasına İntikali: Aristotelesçiliğin Üç Büyük Dönüşüm Evresi", *İslam Felsefesi, Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 37-90.

8 Ammonius, *Interpretation of Porphyry's Introduction to Aristotle's Five Terms*, çev. Michael Chase (New York: Bloomsbury, 2019), 42,5-21.889. Bu üçlü ayrımın tarihi ve Yeni Platoncu tümeller ve yüklemleme teorisiyle ilgili bkz. Christoph Helmig, "Proclus and Other Neoplatonists on Universals and Predication", *Documenti e Studi Sulla Tradizione Filosofica Medievale* 19 (2008): 31-52.

9 Simplicius, *On Aristotle Categories 5-6*, çev. Frans A. J. de Haas ve Barrie Fleet (Ithaca, New York: Cornell University Press, 2001), 82,35-83,20; 69,19-71,2.

sorar: 'Yukarıda' ne insan ne de atın varolduğu, yalnız onların başka suretler içinde varolan nedenleri ile insan ve atı meydana getiren yaratıcı ilkelerin bulunduğu söylenirse, burada [aşağıdakilerle yukarıdakiler arasında] bir suret benzerliğinden söz etmek mümkün olur mu?¹⁰ Bu eleştiriden kalkarak Simplicios çokluktan önce, çoklukta ve çokluktan sonra gelen suretlerin bir tür *benzerlik* (*apomoiooutai*) sahibi olmaları bakımından ortak olduğunu ve bu benzerlik sayesinde at lafzının hepsine söylenebildiğini iddia eder.¹¹

İbn Sînâ, haklı olarak, Simplicios'ta gördüğümüz haliyle *ortaklık* (*koinon*) ve ortaklığa temel teşkil edecek *benzerlik* (*apomoiooutai*) fikrini, Aristoteles'in eşit anlamlı mantıksal tümel (*to kathalou*) fikri açısından yetersiz gördü. Onun değerlendirmesiyle bu yetersizlik *farklı varlık katmanlarındaki suretlerin yüklemisel kopukluğu* olarak tanımlanabilecek bir problemden kaynaklanıyordu ve çözümü de *farklı varlık katmanlarındaki suretlerin yüklemisel birliğini sağlamaktan* geçiyordu. *Suretlerin yüklemisel kopukluğu* ile bir terimin farklı varlık seviyelerine, yani çokluktan önce-aklı (*noétai*), çoklukta-maddi (*ta enula*) ve çokluktan sonra-zihnî (*dianoétai*) olarak belirlenen üç varlık seviyesine nispetle farklı anlamlara sahip olmasını, dolayısıyla da aynı lafızla adlandırılan her şeye eşit bir şekilde yüklem olamamasını kastediyorum. Buna mukabil *suretlerin yüklemisel birliği* bir terimin farklı varlık seviyelerine nispetle eşit-anlamlı (*mütevâtî*) bir yapıya sahip olması, dolayısıyla hangi varlık seviyesinde olduğundan bağımsız bir şekilde, aynı lafızla adlandırılan her şeye eşit bir şekilde yüklem olabilmesi anlamına gelir. Bu çözüme ulaşmak için İbn Sînâ, ona ulaşmanın önünde engel görünen Yeni Platoncu ve Aristotelesçi bazı kabullerden uzaklaştı. Bunlardan **ilki** ve en açık olanı "pay alma" terminolojisini tümüyle terk edip Aristotelesçi "yüklemleme" terminolojisini benimsemesiydi. **İkinci ve üçüncü** olarak İbn Sînâ, ilk adımıyla uyumlu bir şekilde, hem duyulur atlık doğasını önceleyecek Platoncu bizatihi kaim idealar¹² hem de Yeni Platoncu manada ilahi akla

10 Simplicius, *On Aristotle Physics* 2, çev. Barrie Fleet (London: Duckworth, 1997), 297,11-35. Simplicios'un buradaki eleştirileri, ifadelerden de anlaşıldığı üzere, ortaklığın ancak nedensel cinslik yoluyla sağlanabileceğini savunan Atinalı Yeni Platonculara dönüktür ve bu eleştiriler esnasında Simplicios zayıf da olsa bir yüklemisel ortaklık inşa etmeye çalışır.

11 Simplicius, *On Aristotle Physics* 2, 297,27-35

12 İbn Sînâ'nın ideaların niçin kabul edilemeyeceğiyle ilgili eleştirileri için bkz. İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-me'ad*, ed. Abdullah Nûrânî (Tahran, 1984), 85; İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Metafizik II*, çev. Ömer Türker ve Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayınları, 2005), 55-70; İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: İkinci Analitikler*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayınları, 2006), 133-36. Ayrıca bkz. Michael E. Marmura, "Avicenna's Critique of Platonists in Book VII, Chapter 2 of the Metaphysics of His Healing", *Arabic Theology, Arabic Philosophy, From the Many to the One, Essays in Celebration of Richard M. Frank*, ed. James E. Montgomery (Leuven & Paris & Dudley: Uitgeverij Peeters, 2006), 355-369.

içkin ideaları fikrini dışladı. Suretlerin ve zihindeki akledilir suretlerin oluşumunda Faal Akıl'a atfettiği rol dolayısıyla yer yer İbn Sînâ'nın da Yeni Platoncular gibi ilahi akla içkin yaratıcı aklî suretler anlayışını kabul ettiği zannedilse de İbn Sînâ Faal Akıl'ı bir suretler deposu olarak değil, sadece varlık ve bilfillik feyzeden ilahi bir ilke olarak görmüştür. Dolayısıyla İbn Sînâ için Ammoniosçu tabirle “çokluktan önce” Faal Akıl'da ayrılaşmış bir aklî atlık suretinden bahsetmek artık mümkün değildir.¹³ İbn Sînâ'nın bu adımı onu Yeni Platoncu ilahi aklî suretler teorisinden uzaklaştırdı ve bu kez suretlerin yüklemisel birliğini elde etmesini de mümkün kılacak şekilde, **dördüncü** olarak, kendinde mahiyetler fikrine sevk etti. Ona özgü varlık-mahiyet ayrımının bir sonucu olarak ortaya çıkan kendinde mahiyet fikrine göre, “atlık” dediğimizde şurada ya da burada bulunuşundan bağımsız bir şekilde at olması bakımından atlığı kastederiz. Bu atlık doğası tikel varlıklar ve tikel zihinlerde eşit şekilde korunan ortak ilkeyi ifade eder; dışta ve zihinde ortaya çıkan mahiyet tamamen aynı mahiyettir, ancak bu mahiyet dışta varolduğunda ona maddede bulunmak, bireysel olmak vs. gibi dışsal arazlar, zihinde varolduğunda da kavram olmak, tümel olmak gibi zihinsel arazların ilişir.¹⁴ Bununla birlikte söz konusu doğa kendinde tümellik, tikellik, genellik, özellik, birlik veya çoklukla nitelenemez.¹⁵ İbn Sînâ haricî ve zihni bulunuş tarzlarını basitin bileşiği öncelmesi gibi varlık bakımından öncelendiği için “ilahi varlık” olarak nitelediği¹⁶ bu anlamı Yeni Platoncuların çokluktan önce gelen suretlerinin yerine ikame etmiş, lakin Yeni Platoncuların aksine bu anlama bağımsız bir yer tayin etmemiş ve **beşinci** olarak, atlık doğasının ilk ve öncelikli olarak cisimlerde veya çoklukta,¹⁷ onların kurucu parçası olarak *mevcut* olduğunu öne sürmüştür. İbn Sînâ

13 İbn Sînâ'nın tümel anlamların önceleyici bulunuşuyla ne kastettiği ve Faal akıl ile suretler arasındaki ilişkiyi nasıl tesis ettiğiyle ilgili ayrıntılı bir tartışma için bkz. İbrahim Halil Üçer, *İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 190-215, 264-277, 352-374.

14 İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Mantık: el-Medhal*, ed. İbrahim Medkûr, Georges C. Anawati, Mahmûd el-Hudayrî ve Fuâd el-Ehvânî (Kahire, 1952), 15.

15 İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât I*, thk. Georges C. Anawati ve Saîd Zâhid (Kahire, 1960), 197-202; krş. İbn Sînâ, *Metafizik I*, 174-177; İbn Sînâ, *el-Medhal*, 65-66.

16 İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât I*, 204,17-295,2; krş. *Metafizik I*, 180 (psj. 450).

17 İbn Sînâ'nın bu konu ile ilgili en dikkat çekici ifadeleri *Ta'likât*'ta (ed. Abdurrahman Bedevî, Kum: Mektebetü'l-İlâmi'l-İslâmî, 1984) bulunur: “Suretin varlığının heyuladaki imkânı, kendinde varlığının heyûlâdaki varlığı olması bakımından gerçekleşince, heyûlâ suretin varlığın zorunlu hale gelmiş ve onun bireyselliğini kuran ve onu belirleyen bir role sahip olmuştur = *lemmâ kâne imkânü vucûdî's-sûreti fi'l-heyûlâ alâ en-yekûne vucûduhâ fi nefsihâ hüve vucûduhâ fi'l-heyûlâ sûreti'l-heyûlâ zarûriyyeten fi vucûdî's-sûreti ve mukavvimen li-shahsiyyetihâ ve muayyinen lehâ*” (s. 59). Aynı yerdeki bir diğer ifadesi şöyledir: “Arazlar ve maddi suretlerin kendinde varlıkları, konularındaki varlıklarıdır = *el-a'râz ve's-suveru'l-mâddiyye vucûduhâ fi zevâtihâ hüve vucûduhâ fi mevzû'âtihâ*” (s. 65). İbn Sînâ'nın cisimlerde bulunan ortak doğa görüşü, Afroridiaslı İskender'e atfedilen tümeller düşüncesinin birkaç yorumundan biriyle ilişkili görünür. Buna göre İskender'in tümeller görüşüyle ilgili bir yorum, tümellerin tikelleri doğa

doğal tümel dediği ve çok şey arasında kendi mutlaklığını kaybetmeksizin ortak bir şekilde bulunduğunu söylediği bu anlamın, **altıncı** olarak, akıl tarafından tecrit edildiğinde bu kez çokluğa söylenebilirlik anlamında tümellik kazandığını söylemiş ve bu manasıyla tümelliğin ancak zihnî tasavvurda ortaya çıkabileceğini vurgulamıştır.¹⁸

İbn Sînâ yukarıda sıralanan adımları tümeller teorisine uygularken, kendisinden önce de yaygın olduğunu söylediği iki ayrı tümel taksimini kullanır. Bunlardan biri, daha önce Yahyâ b. Adî'de de gördüğümüz ve muhtemelen İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*/

bakımından öncelemediği, hariçte ortak doğaların bulunmadığı ve tümellerin sadece zihinde varolduğu şeklindedir. Yeni-Platoncu şarihlerin de İskender'e atfını teyit ettiği ve onun *De Anima*'sı tarafından desteklenen bu yorumun yanısıra, bir de Quaestio 1.11a'ya dayanan ve İskender'in tikeller zımında ortak olan ancak tümellikle nitelenemeyecek ortak doğaların bulunduğunu savunan bir görüşü daha vardır. Quaestio 1.11a'nın Arapça tercümelerinde de içerilen bu yorumun, İbn Sînâ'nın çoklukta bulunan ortak doğa fikrinin bir öncüsü olabileceği düşünülmüştür. Bu ikinci yorumun İskender'e özgün bir şekilde atfedilip atfedilemeyeceği bir tarafa, ortak doğaların oluşumuyla ilgili nedensel açıklama noktasında İskender'den ayrılma bile İbn Sînâ'nın bu türden ortak doğaları savunduğu göz önünde bulundurulduğunda, bu tutumun felsefe tarihindeki bağlamını vermesi bakımından İskenderci (?) yaklaşım önem arz etmektedir. İlk yorumu Simplicios'un yanısıra Deksiippos da İskender'e nispet eder. Bkz. Simplicius, *On Aristotle's Categories* 5-6, İng. çev. F. A. J. de Haas ve B. Fleet, (Ithaca, New York: Cornell University Press, 2011), 82,12-35. Dexiippos, *On Aristotle's Categories*, İng. çev. J. Dillon, (Ithaca, New York: Cornell University Press, 1990), 45,14-31. Simplicios ve Deksiippos'un yorumlarını destekleyecek İskenderci pasajlar şunlardır: Alexander of Aphrodisias, *De Anima*, İng. çev. A. P. Fotinis, (Milwaukee, Wisconsin, Marquette University, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 1978), 90,2-8; a.mlf. Quaestiones 1.1-2.5, İng. çev. R. W. Sharples, (Ithaca, New York: Cornell University Press, 1992), 1.11. Quaestio 1.11'in, tikellerde bulunan ve zihinsel tümelleri önceleyen ortak doğa fikrini yansıtan, dolayısıyla İskender'in tümeller görüşüyle ilgili ikinci yorumu destekleyen bazı bölümleri M. 9. asrın sonlarında Ebû Osmân ed-Dimaşkı tarafından Arapçaya tercüme edilmiştir. Bu parçalar için bkz. Abdurrahmân Bedevî, *Aristû inde'l-Arab*, (Kahire: 1947), 79-280; Quaestio 1.11a'nın Arapça tercümesinin Bedevî'nin neşrine eşlik eden başka bir versiyonla birlikte neşri ve Almanca tercümesi için bkz. Hans-Jochen Ruland, "Zwei arabische Fassungen der Abhandlung des Alexander von Aphrodisias über die universalis (Quaestio I,11a)", *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, philologisch-historische Klasse* 9 (1979), 243-274. Simplicios ve Deksiippos'un İskender'e nispet ettiği yaklaşımın aslında İskender'in gerçek görüşü olmadığını savunan ve İskender'in aslında İbn Sînâ'ninkine benzer bir tutumu benimsediğini ortaya koyan bir çalışma için bkz. M. M. Tweedale, "Alexander of Aphrodisias' Views on Universals", *Phronesis*, XXIX/3 (1984), 279-303. Tweedale'in savunduğunun aksine, İskender'e göre tümellerin doğa bakımından önce olmadığını ispatlayan diğer çalışmalar için bkz. P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen*, C. 1. (Berlin: 1973), 156; Sharples, *Tweedale'in Quaestio 1.11'deki bir ifadeden yola çıkarak getirdiği eleştirileri şurada cevaplar*: R. W. Sharples, "Alexander of Aphrodisias on Universals: Two Problematic Texts", *Phronesis*, L/1 (2005), 43-55; İskender'in tümeller teorisinin, tümellerin antik felsefe içerisindeki dönüşümü etrafında genel bir değerlendirmesi ise şurada yer alır: R. Sorabji, "Universals Transformed: The First Thousand Years After Plato", 108-110. İskender'in ilgili görüşlerinin, suret ve tümel ayrımı etrafında genel bir değerlendirmesi için bkz. R. Sirkel, "Alexander of Aphrodisias' Account of Universals and its Problems", *Journal of the History of Philosophy*, 49/3 (2011), 297-314. İbn Sînâ'nın tümeller anlayışının İskender'le ilişkisi etrafında Türkçede yapılmış önemli bir çalışma için bkz. Hasan Akkanat, *Klasik Dönem İslam Felsefesinde Tümmeler, İbn Sînâ Eksenli Bir Çözümleme*, (Adana: Karahan Yayınları, 2016), 128-149, 302-340.

18 İbn Sînâ, *eş-Şifâ/İlâhiyyât*, 209; *Metafizik* 1, 184.

el-Medhal'de Yahyâ b. Adî'deki formülasyona dayanarak yer verdiği doğal tümel (*el-küllîyyü't-tabî'î*), aklî tümel (*el-küllîyyü'l-aklî*) ve mantıksal tümel (*el-küllîyyü'l-mantıkî*) taksimidir.¹⁹ Ona göre doğal tümel, *çokluğa söylenme* anlamında tümelliğin kendisine iliştiği ve *ortak bir şekilde çoklukta bulunan* kendinde canlılık doğasına; aklî tümel zihni tasavvurda ortaya çıkan ve bilfiil *çokluğa söylenen* canlılık kavramına; mantıksal tümel ise *çok şeye söylenebilme* anlamında mantıktaki tümel kavramına işaret eder. Yine *eş-Şifâ/el-Medhal*'de bulunan ve açık bir Ammoniosçu etki taşıyan diğer bir ayrım, çokluktan önce (*kable'l-kesrâ*), çoklukta (*fi'l-kesrâ*) ve çokluktan sonra (*ba'de'l-kesrâ*) gelen tümeler şeklindedir.²⁰ İbn Sînâ bu ayrımdan bahsettiği yerde ileri bir açıklama vermediği için –yukarıda sıraladığımız İbn Sînâcî ilkelerle çelişkiye düştüğü izlenimi verecek şekilde– bununla Ammonios'un ilahi akıldaki yaratıcı suretler, maddedeki suretler ve zihindeki suretler ayrımını kastettiği düşünülebilir. Bununla birlikte İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ/el-Medhal*'in 12. faslında yer verdiği bu iki ayrımı, birinci ayrımdaki mantıksal tümel kategorisi dışında, birbirinin yerine geçecek şekilde kullandığına işaret edilmelidir. Buna göre çokluktan önce geldiği söylenen tümel, kendisi ne bir ne de çok olan mutlak mahiyete veya doğal tümele; çoklukta bulunan tümel bu mahiyetin fertler zımınındaki bulunuşuna, yani çoklukta bulunan doğal tümele; çokluktan sonra gelen tümel ise çokluğa yüklem olabilen soyutlanmış kavram anlamında aklî tümele tekabül eder. İbn Sînâ birinci ayrımda, kendinde mahiyet anlamında çokluktan önceki tümelin, ancak ve öncelikli olarak, doğal şey zımınında varolabileceğini dikkate alarak çokluktan önce tümel ile çokluktaki tümeli doğal tümel kategorisinde birleştirmiştir.

19 İbn Sînâ, *el-Medhal*, 65. Yahyâ b. Adî'nin *Makâle fi'l-buhûsi'l-ilmiyyeti'l-erba'a an esnâfi'l-vücûdi's-selâse el-ilâhî ve't-tabî'î ve'l-mantıkî* başlığıyla yazdığı ve Fârâbî'ye nispet edilen tartışmalı *el-Cem'* risalesindeki tutumu sürdürerek Platoncu ideaların Aristotelesçi suret anlayışıyla uyumlu gerçek doğasını tasvir etmeyi amaçladığı risalesinde tümelleri ilahi, tabîi ve mantıkî şeklinde taksim eder. Ona göre dıştaki fertler arasında bulunan genel anlam tabîi, zihinde bulunan ve soyutlanmış genel anlam mantıkî olarak nitelenir. İlahi varlık tarzıyla nitelenen genel anlama gelince, Yahyâ b. Adî'ye göre bununla, genel anlamın maddî ve aklî varlık düzlemlerine ait ilişkinlerden bağımsız kendinde varoluşuna işaret edilir; bu varoluş tarzı genel anlamların hakiki varlığını ifade eder. Bkz. Stephen Menn ve Robert Wisnovsky, "Yahyâ b. 'Adî On the Four Scientific Questions Concerning The Three Kinds of Existence, Editio Princeps and Translation", *MIDEO* 29 (2012): 73-96. Yahyâ b. Adî'nin bu ve diğer risalelerini dikkate alarak tümeller ontolojisi konusunda İbn Sînâ'nın Yahyâ b. Adî ile benzerlik ve farklılıklarını ele alan önemli bir çalışma için bkz. Marwan Rashed, "İbn 'Adî et Avicenne: Sur Les Types D'Existants", *Aristotele e i suoi esegeti neoplatonici*, ed. Vincenza Celluprica ve Cristina D'Ancona Costa (Naples: Bibliopolis, 2004), 107-171. İbn Sînâ'nın tümeller teorisi ve kendinde mahiyet düşüncesinin Yahyâ b. Adî ile ilişkisi hususunda Menn'in yorumları için bkz. Stephen Menn, "Avicenna's Metaphysics", *Interpreting Avicenna: Critical Essays*, ed. Peter Adamson (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), 143-170.

20 İbn Sînâ, *el-Medhal*, 65-66.

İbn Sînâ'nın buradaki iki ayrımıyla ilgili dikkat edilmesi gereken birkaç husus bulunur. Buna göre İbn Sînâ bu ayrımlarda "külli" terimini eşadlı bir şekilde kullanır. Çünkü başta *eş-Şifâ/İlâhiyyât* olmak üzere birçok yerde İbn Sînâ tümelin bir anlamının *ortak bir şekilde çoklukta bulunma*, diğer bir anlamının *ortak bir şekilde çokluğa söylenme* olduğunu ifade eder. Bunlardan ilki dışta, çokluk içinde mevcudiyeti ifade ederken; ikincisi zihinde olup çokluğa yüklemlemeyi ifade eder. *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât* V/1'de İbn Sînâ kendinde mahiyetin çoklukla özdeşleşmeksizin *çoklukta bulunduğunu* göstermeyi amaçlayan bir dille tümelin birinci anlamı üzerinde dururken, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât* V/2'de *çokluğa söylenen* akli tümelin sadece akılda bulunabileceğini göstermeyi amaçlayan bir dille tümelin ikinci anlamı üzerinde durur. Buna göre *tabii külli* veya *çoklukta önce* ve *çoklukta külli* ibarelerinde kullanılan *külli* terimi birinci manaya tekabül eder ve İbn Sînâ'nın deyişiyle, bu manasıyla *külli* dışta mevcuttur. Diğer taraftan *akli külli* veya *çoklukta sonra küllideki külli* kullanımı ise ikinci manaya tekabül eder ve bu manasıyla *külli* sadece akılda mevcuttur. Kendinde mahiyete gelince, o zaten küllilikle nitelenmez ve her türlü ortak *bulunuş* ve *söyleniş* hem itibar hem varlık seviyesinde önceler. Bununla birlikte dıştaki fertler içinde ortak bir şekilde bulunup şeyi ne ise o olarak var kıldığında *tabii külliye*, akılda bulunup şeylere ortak bir şekilde söylendiğinde *akli külliye* dönüşür. *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât* V/1 ve V/2'deki biri ontolojik, diğeri epistemolojik olan bu iki kullanım, bu makalede de görüleceği üzere, tümmelerin ontolojisiyle ilgili İbn Sînâ sonrasındaki tartışmaları ve tarafları belirleyici bir etkiye sahip olmuştur. İbn Sînâ'nın tümmeler tartışmasıyla ilgili dikkat edilmesi gereken bir diğer husus, *eş-Şifâ/el-Medhal*'in, *tabii-akli-mantiki* ve *çoklukta önce-çoklukta-çoklukta sonra* ayrımlarının yapıldığı 12. faslında "doğal şeylerin hakikatinin çoklukta önce Tanrı'nın ilminde bulunduğu" şeklindeki ifadedir. Bu ifade okuyucuya, ilk bakışta "çoklukta önce tümmeler" tabiriyle Yeni Platonculukta olduğu gibi ilahi akıldaki yaratıcı akli suretler anlayışını çağrıştıran görünse de Tanrı'nın ilminin *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât*'ta ortaya konulduğu haliyle küllî yapısının Yeni Platonculuktaki ilahi ilimdeki ayrılmış suretler anlayışıyla uyumsuz olduğu daima hatırdta tutulmalı ve *Medhal*'deki ifadede şeylerin hakikatinin çoklukta önce Tanrı'nın ilminde *nasıl* bulunduğuyla ilgili herhangi bir izah verilmediğine dikkat edilmelidir. Aksi takdirde okuyucu İbn Sînâ'nın tanrısal ilmin önceleyici yapısına işaret ettiği her yeri, Yeni Platoncu idealar teorisine atıf olarak yorumlama tehlikesiyle karşılaşabilir.²¹

21 Suretlerin ilahi akılla ilişkisi konusunda okuyucu, İbn Sînâ'ya göre Tanrı'nın, akılların ve ay-altı âlemin ilkesi olan Faal Akıl'ın ilminde suretlerin nasıl bulunduğu sorusunu ayrıntılı bir şekilde tartıştığım şu

Birbiriyle eşleştirilen bu iki tümeller taksimi, İbn Sînâ'nın mahiyetlerin yönleriyle ilgili bir diğer taksimiyle izah edilir. İbn Sînâ *eş-Şifâ/İlâhiyyât* ve *en-Necât*'ta, farklı varlık mertebelerinde mahiyetlerin yüklemisel birliği düşüncesini teyit edecek şekilde, mahiyetlerin bir şart olmaksızın, yani mutlak (*lâ-bi şarti şey*'), bir şey olma şartıyla (*bi-şarti şey*') ve bir şey olmama şartıyla (*bi-şarti lâ şey*') olmak üzere üç tarzda ele alınabileceğini söyler.²² Buna göre birincisi kendinde mahiyete, ikincisi kendinde mahiyetin haricî fertler zımnında ortak bir şekilde varolup tikelleri ne ise o olarak var kılması anlamında doğal tümele, üçüncüsü ise dıştaki şeylerden biri olmama şartını kazanarak tecrit edilmiş zihinindeki tümel kavramlara veya aklî tümele tekabül eder. Bu üçlü mahiyet ayrımı, İbn Sînâ'nın varlık-mahiyet ayrımı üzerine bina edilmiş olup *mahiyetin haricî ve zihnî varlık seviyelerinde korunması* amacına hizmet eder. Bu amaç haricî ve zihnî varlık seviyelerine nispetle mahiyetlerin yüklemisel birliğinin muhafazası ilkesini açık bir şekilde gösterir ve farklı varlık seviyelerindeki suretlerin yüklemisel kopukluğuyla ilgili her türden sorunun üstesinden gelme noktasında İbn Sînâ'nın elinde metodolojik bir araca dönüşür.²³ Bu yolda İbn Sînâ'nın stratejisi mahiyetin şu ya da şu şey olmak ya da olmamakla kayıtlanmamış mutlak bir durumunu elde etmek ve haricî ve zihnî oluşla kayıtlanmış varlık durumlarında bu mutlaklığı korumaktır. *eş-Şifâ/el-Medhal*'den aktarılan aşağıdaki satırlar, bu stratejinin en iyi ifadelerinden birini verir:

Şeylerin mahiyetleri kimi zaman şeylerin dış dünyadaki varlıklarında, kimi zaman da tasavvurda bulunur. Çünkü mahiyetin üç yönü vardır. Bunlardan birincisi mahiyetin iki varlık seviyesinden herhangi birine ve bu varlık seviyelerinde kendisine

çalışmaya bakabilir. Üçer, *Suret, Cevher ve Varlık*, 190-215, 264-277, 352-374.

22 İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, ed. Muhammed Takî Dânişpejûh (Tahrân: İntişârât-ı Dânişgâh-i Tahrân, 1364/1985), 536-537; İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât I*, 200,13-201,7.

23 İbn Sînâ'nın kendinde mahiyetler teorisini, yakın zamanda neşredeceğim "Açıklayıcı Katmanların Birliği: İbn Sînâ'ya Göre Kendinde Mahiyetler" başlıklı bir makalede ayrıca ele alacağım. İbn Sînâ'nın tümeller teorisi ve tümellerle ilgili farklı taksimleriyle ilgili olarak bkz. M. E. Marmura, "Avicenna's Chapter on Universals in the *Isagoge* of his *Shifâ*", *Islam: Past Influence and Present Challenge*, ed. A. T. Welch, P. Cachia (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979), 34-56; M. E. Marmura, "Quiddity and Universality in Avicenna", *Probing in Islamic Philosophy* (Binghamton: Global Academic Publishing, 2005), 61-70; T. Izutsu, "The Problem of Quiddity and Natural Universal in Islamic Metaphysics", *Études Philosophique* (GIBO, 1974), 131-177. İbn Sînâ'nın kendinde mahiyet düşüncesini mantık ve bilimlere nispetle nasıl kullandığıyla ilgili olarak bkz. J. McGinnis, "Logic and Science: The Role of Genus and Difference in Avicenna's Logic, Science and Natural Philosophy", *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 18 (2007): 165-187; A. Bäck, "Avicenna on Existence", *Journal of the History of Philosophy* XXV/3 (1987): 351-67; A. Bäck, "The Ontological Pentagon of Avicenna", *The Journal of Neoplatonic Studies* VII/2 (1999): 87-109.

ilişenlere izafe edilmeksizin kendi olmaklığı bakımından değerlendirilmesidir. İkincisi mahiyetin dış dünyada bulunması bakımından değerlendirilmesidir. Bu durumda mahiyete, dış dünyadaki varlığına özgü arazlar ilişecektir. Üçüncüsü ise mahiyetin tasavvurda olması bakımından değerlendirilmesidir. Bu durumda mahiyete onun zihindeki varlığına özgü şeyler ilişir.²⁴

İbn Sînâ'ya göre mahiyetin ilk yönü varlığın gerekleriyle ilgili herhangi bir imaya tümüyle bağıştıktır. Bu bağıştıklık dolayısıyla kendinde mahiyet, herhangi bir varlık düzeyinde bulunuşundan kaynaklanacak her türden özelliği dışlar. Bununla birlikte zihnî ve haricî varlık düzeylerinde bulunan da bir ve aynı mahiyettir. İbn Sînâ bir kez böyle bir mahiyet fikrini inşa edince, bu fikri Antik-Helenistik felsefeden tevarüs ettiği ve farklı varlık seviyelerindeki suretlerin yüklemisel kopukluğu probleminden kaynaklanan her soruna uygulamıştır. Cevherin tanımı, bilginin kategorisi, cevheri nitelikler ve metafiziğin konusunun ne olduğu gibi sorunlar İbn Sînâ tarafından, bu mahiyet fikri etrafında çözümlenmiştir. Bir örnek olarak, Plotinos cevher lafzının eşadlı olduğunu, dolayısıyla da akledilir ve duyulur cevherlere eşit bir şekilde yüklenemeyeceğini söyleyip bu düşüncesini iki cevherin ezellilik, değişmezlik, maddilik-gayrimaddilik ve akledilirlik gibi özellikler açısından farklı olmasına bağladığında,²⁵ İbn Sînâ Plotinos'a şu akıl yürütmeye cevap verir: Sıralanan özelliklerin cevherin mahiyetiyle herhangi bir ilişkisi bulunmaz; onlar cevherin özellikleri değildir, aksine cevherin bulunduğu varlık seviyesinin özellikleridir. Dolayısıyla bu özellikleri cevherin tanımına dâhil edemeyiz.²⁶ Bu örnekte, İbn Sînâ'nın hem seleflerini tenkit etmek hem de birlikli bir açıklayıcı çerçeve geliştirmek için "mahiyetlerin korunumu" ilkesini nasıl etkili bir metodolojik araç olarak kullandığı açıkça fark edilebilir.

24 İbn Sînâ, *el-Medhal*, 15.

25 Plotinus, *Enneads*, çev. Arthur Hilary Armstrong (Londra: Harvard University Press, 1988), VI.1.3. Plotinus' problem seriously occupied the later Neo-Platonists and almost all of them tried to solve it through different explanations. For example, in order to overcome the predicational disconnection between the intelligible and sensible realm, Iamblichus developed a *noëra theoria* which proposes two different sets of categories for each realm of being. For this theory see John M. Dillon, "Iamblichus' *noëra theoria* of Aristotle's Categories", *Syllecta Classica*, VIII (1997): 65-77. For Plotinus' criticism of Aristotle's categories, Riccardo Chiaradonna, "The Categories and the Status of the Physical World: Plotinus and the Neo-Platonic Commentators", *Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries I*, ed. Peter Adamson, Han Baltussen ve M. W. F. Stone (Londra: Institute of Classical Studies, University of London: 2005), 121-136; C. Evangelou, "The Ontological Basis of Plotinus' Criticism of Aristotle's Theory of Categories", *The Structure of Being, A Neoplatonic Approach*, ed. R. Baine Harris (Albany: State University of New York Press, 1982), 74-80.

26 İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Mantık: el-Mekûlât*, thk. Georges C. Anawati, Mahmûd el-Hudayrî, Ahmed Fuâd el-Ehvânî ve Saïd Zâïd (Kahire, 1959), III/1, 91,7-93,14.

Baştaki soruna, yani at lafzının neye işaret ettiğiyle ilgili Yeni Platoncu semantik enflasyona dönecek olursak, mahiyetlerin ontolojisiyle ilgili attığı adımların İbn Sînâ'ya sağladığı yeni açıklayıcı çerçevenin bu soruna oldukça basit bir çözüm getirdiğini söyleyebiliriz. Hem semantik tasarrufu mümkün kılan hem de bir terimin farklı varlık seviyelerinde bulunan şeylere aynı anlamda yüklem olabilmesini, yani yüklemse birliği sağlayan bu çözüme göre at lafzını kullanıp “At şöyledir, at böyledir” diye konuştuğumuzda esasen tek bir şeye işaret ederiz: At olmak bakımından at mahiyetine. Bu mahiyet, varlık tarzlarıyla ilgili imalardan arındırıldığı ve her varlık seviyesinde eşit bir şekilde kendisini gösterdiği için artık eşadlı bir söyleniştten uzaklaşır ve at denildiğinde dışta da zihinde de aynı anlam kendisini gösterir.

	Bizatihi kaim idealar olarak	İlahi akılda ayrışmış akli suretler olarak	Tikeller zımında tikelleşmeksizin, insan aklında da tümelleşmeksizin varolan kendinde mahiyet olarak
Çokluktan önce	X	X	√
Çoklukta (Hariçte) [Çoklukta Bulunan Ortak Doğa - Doğal Tümel]			√
Çokluktan sonra (Akılda) [Çokluğa Söylenen Ortak Doğa - Akli Tümel]			√

Tablo 1 İbn Sînâ'ya göre genel anlamların bulunuşu

Her ne kadar bu yeni açıklayıcı çerçeve İbn Sînâ'nın tevarüs ettiği problemlerin çözümüne nispetle dikkate değer bir başarı kazanmış olsa da, aynı çerçeve İbn Sînâ'nın haleflerine yeni problemler ve tartışmalarla dolu bir miras bıraktı. Bu mirasın en tartışmalı yönü, aynı zamanda en başarılı yönüyle, yani kendinde mahiyetin ontolojik konumuyla ilgiliydi. Mahiyetler ya dışta fertlerin zımında ya da zihinde bulunuyorsa, kendinde mahiyet nerede bulunur ve onun diğer mahiyetlerle ilişkisi nasıldır? Aslında İbn Sina bu sorunla ilgili olarak kendi tutumunu başta eş-Şifâ/el-İlâhiyyât V/1 ve V/2'de olmak üzere birçok yerde ortaya koymuştu. Buna göre

İbn Sînâ *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât* V/1 ve 2'de kendinde mahiyetin zâtî birliğini koruyarak dıştaki somut fertler arasında ortak olabileceğini söylüyor ve zihnindeki tümelliğin iliştiği bu anlamı *ortak doğa* olarak adlandırıyordu. Bunun anlamı zihnimizdeki tümel canlılık temsilinin, tikellere ait basit bir karşılaştırmadan çıkarılmadığı ve dışarıda ona esas teşkil eden, fertler zımında ortak bir doğanın bulunduğuudur. Tümel temsilin karşısında bulunan haricî müşterek doğa vurgusuyla İbn Sînâ bir yandan genel anlamlar veya soyut nesneler ontolojisiyle ilgili gerçekçi tutumunu sürdürmekte, diğer yandan bu doğanın tanımına haricî veya zihnî varlık durumlarına bağlı gereklerin dâhil olmadığını söyleyerek semantik karşılıklılık ve birlik problemini aştığını düşünmekteydi. Ne var ki bir İbn Sînâ takipçisi olarak Kutbüddin er-Râzî, üstadının tümellik teorisini yeniden yorumladı ve haricî ortak doğa ile temsil arasındaki karşılıklılık fikrini, dolayısıyla da filozofun gerçekçi tutumunu, dönüştürme ihtimali barındıran yeni bir teori ortaya koydu. Onun yeniden yorumunu şekillendiren problematik bağlam, Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâcî zihnî temsil teorisine yönelik eleştirileri ve Nasîrüddin et-Tûsî'nin cevaplarıyla şekillenmişti. Bu nedenle Kutbüddin er-Râzî'nin yorumuna geçmeden önce Fahreddin er-Râzî'nin eleştirilerine ve Tûsî'nin cevaplarına kısaca bakmamız gerekecek.

II. Fahreddin er-Râzî'nin Üç Eleştirisi: İbn Sînâ'nın Yüklemsel Birlik İdealine Saldırı

İbn Sînâ'nın kendinde mahiyet, tümeler, mutabakat ve yüklemler teorileri bazı temel felsefî ilkeler tarafından öncelenir. İnsan nefsinin gayrimaddiliği, tamamen soyutlanmış tümel suretlerin gayrimaddiliği ve nihayet nefsin gayrimaddiliği ile maddi varlık arasındaki kategorik farklılık bu ilkeler arasında yer alır. Bununla birlikte, Fahreddin er-Râzî bilgi ve insani nefis anlayışı hususunda İbn Sînâcî ilkelerden açık bir şekilde ayrılır. Ona göre (i) insan nefsi gayrimaddi değildir;²⁷ (ii) insan nefsindeki

27 İnsani nefsin maddi mi yoksa gayrimaddi mi olduğu hususu Fahreddin er-Râzî psikolojisi açısından tartışmalı bir konu olsa da, yakın zamanda neşrettiği bir makalede Eşref Altaş problem etrafı bir şekilde ele aldı ve Fahreddin er-Râzî'nin nihai görüşüne göre insani nefsin en azından gayrimaddi olarak nitelenemeyeceğini ortaya koydu. Benim de katıldığım bu görüş ve Altaş'ın ilgili kaynaklara dair tartışması için bkz. Eşref Altaş, "Fahreddin er-Râzî'ye Göre İnsanın Mahiyeti ve Hakikati –Mücerred Nefs Görüşünün Eleştirisi", *İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*, ed. Ömer Türker ve İbrahim Halil Üçer, (Ankara: İLEM Yayınları, 2019), 151-213.

zihnî suretler tamamen soyutlanmış değildir;²⁸ (iii) bilgi bir izafettir²⁹ ve (iv) nihayet zihnî ve haricî-maddî varlık arasında kategorik bir ayrım yoktur.³⁰

Bu ilkelere dayanarak Fahreddin er-Râzî haricîteki suretlerin gayrimaddi bir yolla insan zihninde temsil edildiğini savunan *husûl* merkezli bilgi anlayışına üç temel eleştiri yöneltmiştir:

- Zihnî varlık görüşünün ve zihnî suretlerin tamamen soyut olduğu fikrinin reddi.
- Zihnî suretlerin tümelliğinin reddi ve haricî suretlerin ortaklığı iddiası.
- Bilginin tanımıyla ilgili husûl teorisinin yetersizliği iddiası.

Bu eleştirilerden ilk ikisi İbn Sînâ'nın yüklemesel birliği inşa idealine bir saldırı stratejisi olarak görülebilir. Bunların hedefi İbn Sînâ'nın farklı varlık seviyeleri arasında mahiyetin birliğine nispetle kurduğu güçlü ilişkileri zayıflatmaktır. Üçüncü eleştiri ise doğrudan doğruya temel öğretiyeye, yani haricî suretlerin zihinde gayrimaddi bir yolla meydana geldiği (*husûl*) ve bu sayede haricîteki ortak doğanın zihinde mükemmel bir şekilde temsil edildiği öğretisine yöneltmiştir.

(a) Zihnî Varlık Görüşünün Ve Zihnî Suretlerin Tamamen Soyut Olduğu Fikrinin Reddedilmesi

Fahreddin er-Râzî'ye göre zihnî suretler haricî varlıklardan türce farklı ise de onların filozofların iddia ettiği gibi tamamen soyut olduğu söylenemez. Onun ifadeleriyle:

Bir şeyle şartlanmayan canlı (*el-hayevân lâ bi-şarti şey'* = [doğal tümeller]) mevcuttur. Bu manada canlı haricî varlıkta mevcut bir şeyin parçası olarak varolduğu için o da haricî varlıkta mevcuttur. Bununla birlikte **bir şey olmama şartıyla canlı** (*el-hayevân bi-şarti lâ şey'* = [aklî tümeller]) mevcut olduğu doğru değildir. Bu manasıyla canlı haricî varlıkta mevcut olmadığı açıktır. Bununla birlikte bu manasıyla canlı zihinde de mevcut değildir, çünkü biz zihnî varlığı kabul etmiyoruz. Zihnî varlığı kabul etsek bile, mahiyetler tüm ilişenlerinden mücerret

28 Fahreddin er-Râzî, *el-Mulahhas fi'l-hikme ve'l-mantık*, thk. İsmail Hanoğlu, "Fahreddin er-Râzî'nin *Kitâbu'l-Mulahhas fi'l-Mantık ve'l-Hikme* Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirmesi", İsmail Hanoğlu (Doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009), II/220-21.

29 Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1987), 103.

30 Fahreddin er-Râzî, *el-Mulahhas*, 216, 221; Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, thk. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-Arabî, 1990), II/377.

olarak varolamaz. Buna göre, mahiyetin kendinde itibarı onun şartlarına nispetle itibarından farklı olsa bile **mahiyet hiçbir şekilde soyut olamaz**. Şu halde mahiyetlerin zihinde soyut olduğu şeklindeki meşhur öncülün yanlışlığı açıklık kazanmıştır.³¹

Bu pasajda dikkat çeken üç önemli nokta vardır. Bunlardan birincisi Fahreddin er-Râzî'nin bir şey olma şartından bağımsız mutlak mahiyet fikrini kabul etmesi ve ona fertlerin bir parçası olması itibarıyla haricî bir mevcudiyet atfetmesidir. Bu düşünce daha sonra Efdalüddin el-Hûnecî ve Sirâcüddin el-Urmevî gibi mantıkçılar için doğal tümelin dışta fertlerin parçası olarak mevcut olduğu iddiasına, *eş-Şifâ/İlâhiyyât V/1*'deki İbn Sînâcî temelin yanı sıra, Râzîci bir temel sağlayacaktır. Pasajda dikkat çeken ikinci husus, Fahreddin er-Râzî'nin zihnî varlığı açıkça reddetmesi ve üçüncü olarak da mahiyetlerin korunumu ilkesine eleştiri yöneltmesidir.

Fahreddin er-Râzî zihnî varlığı reddettiğini açıkça ifade ettiğinden, soyut mahiyetlerin zihindeki varlığını da reddetmektedir. Bununla birlikte, Râzî'nin soyut mahiyetlerin zihnî varlığıyla ilgili eleştirisinin gücü, basitçe zihnî varlıkla ilgili şüphelerine dayanmaz. “Zihnî varlığı kabul etsek bile” diyerek, eleştiri oklarını İbn Sînâcî *yüklemisel birlik* veya *mahiyetlerin farklı varlık seviyelerinde korunumu* idealinin kalbine yöneltirken oldukça eski ve etkili bir stratejiyi kullanıma sokar: Mahiyete zihinde bulunuşu dolayısıyla ilişen ve onu haricî varoluşundan ayıran varlıksal farklılıkları mantıksal yüklemeye bir engel olarak vazetmek. Buna göre Râzî, soyut olduğu varsayılan suretlerin zihinde tamamen soyutlanamayacağını, çünkü onların en azından soyutluk özelliğine sahip olacağını, dolayısıyla da bu hususta zihnî varlığa ait bir özelliği paylaşacağını ifade eder. Bu durum zihinde bulunan suretlerin hariçte bulunan somut fertlere eşit bir şekilde tümel olarak yüklenemeyeceğine işaret eder; çünkü onlar –kendilerine özgü yeni varlıksal durumlar nedeniyle– fertlerin parçası olarak varolan somut haricî mahiyetlerle bir ve eşit olamaz. Bu düşüncenin zorunlu bir sonucu olarak aklî suretler (*es-suveru'l-akliyye*) tümel olamaz. Râzî tümmeler olarak zihnî suretler düşüncesini reddini desteklemek için, aynı çizgide ilerleyen başka bir argüman daha geliştirir: Zihnî suretlerin tikelliği.

31 Fahreddin er-Râzî, *el-Mulahhas*, II/220-221; krş. Fahreddin er-Râzî, *el-Mulahhas fi'l-hikme ve'l-mantık*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa 1730, 48b.

(b) Aklî Suretlerin Tikelliği ve Yükleme Problemi

Şerhu'l-İşârât'ında Fahreddin er-Râzî şunu iddia eder:

Akılda bulunan suretin, arazların konuda bulunmasıyla aynı şekilde, tikel bir nefste bulunan tikel bir suret olması gerekir. Bu suretin tikelliği, onun arazlığı, onun bu nefste bulunuşu ve onun nefste bulunan diğer niteliklerle birlikteliği, insanlık mahiyetine yabancı arazlardır.³²

Kutbüddin er-Râzî *el-Muhâkemât*'ında bu düşüncüyü açıklarken, onun sonuçlarını aşağıdaki şekilde ifade eder:

Arazlarından tamamen tecrit edilmiş tümel, aklî suretten tamamen farklıdır. [Çokluk arasındaki] ortak şey fertlerin parçası olarak varolan haricî mevcuttur. [Hariçte] varolan bu parça aynı zamanda arazlardan soyulmuştur.

Şu halde aklî suret tikel olsa bile, [hariçteki] bu tümel onun üzerinden bilindiği için, bu [yani aklî suret] arazi ve mecazi bir yolla tümel olarak adlandırılır. Özetle, soyut tümel surete sahip olan [haricî] şeydir. [Aklî] suretin tümel olarak adlandırılması, onun kendinde tümel olmasından değil, [hariçteki] bu tümelin sureti olmasından ötürüdür.³³

Kutbüddin er-Râzî'nin, ileride göreceğimiz haliyle, kendisi bu görüşe katılmasa bile, Fahreddin er-Râzî'nin görüşünü olduğu gibi açıklamayı hedefleyen ifadeleri, Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâci bir zihne ilk bakışta ne kadar yabancı bir teori ortaya koyduğunu anlatmak için yeterlidir.³⁴ Buna göre Fahreddin er-Râzî hakiki tümelin dışta, fertlerin zımnında bir parça olarak bulunan ortak mahiyet olduğunu, aklın bu mahiyetten soyutladığı suretin ise gerçek manada tümellikle nitelenmesi mümkün olmayan tikel bir suret olduğunu iddia etmektedir. Birileri akıldaki bu surete tümel diyorsa, bunu ancak arazi ve mecazi bir yolla söyleyebileceğini hesaba katmalıdır. Çünkü *evvelen ve bizzat* tümel olan şey hariçteki mahiyettir, akıldaki

32 Fahreddin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, ed. Ali Rızâ Necefzâde (Tahran: Encümen-i Âsâr u Mefâhîr-i Ferhengî, 1383), II/239,1-3.

33 Kutbüddin er-Râzî, *el-Muhâkemât (el-İşârât ve't-tenbîhât bâ-şerhi Hâce Nasîrüddin et-Tûsî ve Kutbüddin er-Râzî)*, ed. Kerim Feyzî, (Kum: Matbû'ât-i Dîni, 1383), II/382. Krş. Fahreddin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, II/40.

34 Bu görüşe dönük İbn Sînâci tepkilere birkaç örnek Esîrüddin el-Ebherî'den ve tamamen İbn Sînâci olmasa bile Necmeddin el-Kâtibî'den gelir. Fahreddin er-Râzî'nin *el-Mulahhas*'ta tekrar ettiği bu düşüncüyü değerlendirirken Kâtibî *el-Münassas fî şerhi'l-Mulahhas*'ta, Ebherî ise *Kitâbu's-Şükûk*'ta aklî suretin zihinde soyut bir şekilde bulunmadığını iddia etmenin hem kendinde hem de doğuracağı sonuçlar itibariyle imkânsız olduğunu söyler. Bkz. Esîrüddin el-Ebherî, *Kitâbu's-Şükûk*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya 2319, 47a; Necmeddin el-Kâtibî, *el-Münassas fî şerhi'l-Mulahhas*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa 1680, 206b.

suret bu asli tümele nispetle *sâniyen ve bilaraz* tümel olabilir. Bu ikincil kullanım içerisinde aklî surete tümel denilmesi, artık hakiki kullanımdan uzaklaştığı için de mecazi bir nitelik kazanır.

Fahreddin er-Râzî'nin böyle bir düşünceye ulaşmasını sağlayan şey, bir önceki bölümde gördüğümüz üzere aklî surete ilişen ve akılda bulunuştan kaynaklanan varlıksal gereklerin onu tamamen özelleştirip tikelleştirdiğini ve nihayet tek tek bütün canlılara yüklem olabilecek bir ortaklıktan mahrum ettiğini düşünmesidir. Dolayısıyla ona göre tek tek her canlıda ortak olan şey zihindeki suret değil, gerçekten de tek tek her canlıda bulunan ortak canlılık anlamıdır. Ortaklık sadece dıştaki canlılık anlamına mahsus olduğu için tümel olarak nitelenmeyi gerçekten hak eden de sadece bu anlamdır. Böylece Fahreddin er-Râzî İbn Sînâ'nın aksine hariçteki anlamları tümellikle, akıldaki suretleri ise tikellikle nitelemiştir. Yine İbn Sînâ'nın aksine hariçteki anlamların gerçek anlamda, akıldaki anlamların ise mecazen tümel olduğunu iddia etmiştir.

Fahreddin er-Râzî'nin aklî suretlerin tikelliğini iddia ederek hariçteki anlamlara ortak bir şekilde yüklenemeyeceğini söylemesi, aynı zamanda İbn Sînâcî temsil teorisine, yani haricî suretlerin gayrimaddi bir yolla akılda bulunması (*husûl*) görüşüne ve bu teorinin temelinde bulunan, mahiyetlerin farklı varlık seviyelerinde eşit bir şekilde korunumu ilkesine de açık bir eleştiridir. Dolayısıyla Fahreddin er-Râzî'nin eleştirileri nihai olarak, aşağıdaki bölümde ele alacağımız üzere, bilginin nasıl tanımlanacağı sorusunda zirvesine ulaşır.

(c) Bilginin Tanımıyla İlgili Husûl Teorisinin Yetersizliği İddiası

Şerhu'l-İşârât'ında Fahreddin er-Râzî bilginin *husûl*, yani hariçteki mahiyetlerin akılda gayrimaddi bulunuşu olarak tanımlanmasını tartışır ve bu tanımla temsilin doğasına ve temsilin idrak meydana getirme yönündeki yetersizliğine odaklanarak tenkit eder:

Önceki filozofların bilgiyi bilinenin mahiyetinin bilende *husûlû* (*husûlû mâhiyyeti'l-mâ'lûm fî'l-âlim*) olarak kabul ettiklerinde, akledilir siyahın akılda *husûlû* ile siyahın duvardaki *husûlûnû* birbirinden ayırt etmeleri gerektiğini anladıklarını bilmen gerekir. Bununla birlikte onlar bu iki durum arasında herhangi bir fark bulamamış ve yalnızca şunu söylemişlerdir: Siyah, akılda hâsıl olduğunda akılla, akıl da siyahla bir olur. Duvarda hasıl olan siyaha gelince; o, duvarla bir olmaz duvar

da onunla bir olmaz.³⁵ (...)

Bilginin izlenimle (*el-intibâ*) aynı olduğunu söyleyen kişinin, siyahın nefste ve maddede bulunuşu arasındaki farklılığı açıklamak için [akledilir ile aklın] birliğini (*el-ittihâd*) kabul etmesi gerekir. Birliği reddetmesi durumunda ise bilginin izlenimden başka bir şey olduğunu kabul etmesi gerekir.³⁶

Bu güçlü eleştiriyle Fahreddin er-Râzî temsil teorisinin potansiyel iç tutarsızlığını keşfeder. Buna göre aklî idraki aklın suretleri gayrimaddi bir yolla alımlaması şeklinde izah etmeyi ve akıl ile akledilir arasındaki ilişkiyi bir tür izomorfizm, yeni eş-biçimlilik olarak kurmayı tercih ediyorsak, bu durumda iki seçenekle yüz yüze geliriz: Bu suretin akılda bulunması ya akılla bir ve özdeş olması ya da basitçe akılda husûlî anlamına gelir. Şayet birlik veya güçlü izomorfizm tezini kabul edersek, şu türden bir akıl yürütme mümkün hale gelir: (i) İbn Sînâ bu akledilir elmayı bildiğinde o elmayla özdeşleşir, (ii) İbn Sînâ bu elmayı bilmektedir ve o elmayla özdeştir, (iii) Fârâbî de aynı aklediliri bilmektedir ve onunla özdeştir, (iv) A, B ile özdeşse, B'ye özdeş olan C ile de özdeştir, (v) şu halde İbn Sînâ Fârâbî ile özdeştir.³⁷ Şayet bu türlü garip sonuçlardan kaçınmak için akıl ile akledilir suret arasında güçlü bir eş-biçimlilik öneren özdeşlik tezini terk edip zayıf eş-biçimlilik veya temsil teorisini benimsersek, bu durumda da aklî idraki, akıldaki suret ile hariçteki suret arasındaki basit bir benzerliğe indirgeme tehlikesiyle yüz yüze geliriz. Bu durumda bir elmanın suretinin akılda ya da duvarda bulunuşu arasındaki farkı belirginleştiremeyiz. Öyle görünüyor ki Fahreddin er-Râzî, elma suretinin duvarda maddi, akılda ise gayrimaddi bir şekilde bulunduğu cevabını, iki bulunuş arasındaki farkı belirtmek için yeterli görmemiştir. Bunun sebebi ise bilginin basitçe bulunuştan (*husûl*) fazla bir şey olması gerektiği şeklindeki iddiasıdır.³⁸

35 Fahreddin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, II/228,12-15.

36 Fahreddin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, II/229,4-6.

37 Özdeşlik veya güçlü izomorfizm anlayışıyla ilgili bir tartışma için bkz. İbrahim Halil Üçer, "Özdeşlikten Temsile: İbn Sînâ'ya göre İnsani Nefste Bilen-Bilen Özdeşliği", *Nazariyat: İslam Felsefe ve Bilim Araştırmaları* 4/2 (2018): 1-53.

38 Fahreddin er-Râzî'nin husûl teorisine ilişkin eleştirilerini cevaplarırken, Sadeddin et-Teftâzânî bir şeyin akılda bulunuşu ile maddede bulunuşu arasında önemli bir ayrım yapar: Bilişsel bulunuş (*el-husûlî'l-idrâkî*) ve niteliksel bulunuş (*el-husûlî'l-ittisâfî*). Ona göre bir suretin bir şeyde niteliksel bir yolla bulunuşu o şeyin idrakini gerektirmez. Diğer taraftan bir suretin bir şeyde bilişsel bir yolla bulunuşu da o şeyle nitelenmeyi gerektirmez. Buna göre duvar kendisinde hâsıl olan siyahlıkla nitelenir (= siyah duvar) ve böylesi bir niteliksel bulunuş idraki gerektirmez. Aynı şekilde akledilir siyahlık sureti akılda bulununca akıl onu idrak eder, ama onunla nitelenmesi gerekmez (yani siyahlık akılda bulununca akla siyah akıl denilmez). Bkz. Sadeddin et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd* (İstanbul: Hacı Muharrem Efendi Matbaası, 1305/1887), I, 226. Bu ayrımla ilgili daha ayrıntılı bir tartışma için bkz. Ziya Erdinç, "Teftâzânî'de Bilen Bir Özne Olarak İnsan", *İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*, ed.

Bu eleştirilerin yanı sıra nefis ve bilginin doğasıyla ilgili kendi kabullerine bağlı olarak Fahreddin er-Râzî farklı bir mahiyetler ontolojisi geliştirmiştir. Bu anlayışa bağlı olarak o, İbn Sînâ'nın *doğaya eşit temsil* olarak bilgi tasavvurunu terk etmiş ve farklı varlık seviyelerinde mahiyetlerin korunumu ilkesini eleştiriye tabi tutarak İbn Sînâ takipçilerinin sırtına “tümelliği kurtarma” veya aklî suretlerin epistemolojik rolünü muhafaza etme denilebilecek bir görev yüklemiştir.

III. Nasîrüddin et-Tûsî: Mahiyetlerin Ontolojik Kapsamını Daraltma ve Tümel Yüklelemeyi Yeniden Tanımlama

Aklî suretlerin tümelliğini koruma amacıyla Nasîrüddin et-Tûsî, iki önemli adım atmıştır. Bunlardan biri kendinde mahiyetlerin ontolojisiyle ilgilidir. Bu çerçevede o, kendinde mahiyetlerin hariçte varolmadığını, onların asli ve birincil manasıyla Faal Akıl'da mevcut olduğunu savunmuştur. Aklî suretlerin tümelliğini koruma yolundaki ikinci adımı ise aklî suretlerin tikel olduğu iddiasını iptalle ilgilidir. Bu bağlamda o, aklî suretlerin doğrudan tümel olarak nitelenemeyeceğini, çünkü onların iki yöne sahip olduğunu ve bu yönlerden sadece birinin tümellikle nitelenmeyi hak ettiğini iddia etmiştir.

İbn Sînâ'nın kendinde mahiyetlerin fertler zımında haricî varlığını savunan gerçekçi tutumuna mukabil Tûsî'nin ilk adımı mahiyetlerin ontolojik kapsamını daraltma yönünde bir teşebbüs olarak görülebilir. Bu teşebbüsün ilk aşaması ortak mahiyetlerin haricî varlığının reddedilmesidir. *Şerhu'l-İşârât*'ta Tûsî bu düşüncüyü kanıtlamak üzere şöyle bir akıl yürütmeye yer verir:

Zeyd'de bulunan insanlık aynıyla Amr'da bulunan insanlık değildir (*fe'l-insâniyyetü'lletî fi Zeydin leyset bi-aynihâ elletî fi Amrin*). İkisi için kullanılan insanlık –ikisi için kullanılması bakımından– ne onlardan her birinde (*fi külli vâhidin minhümâ*) bulunan insanlıktır ne de onların ikisinde birden (*fihimâ*) bulunan insanlıktır. Çünkü böyle bir durumda onlardan birinde mevcut olan insanlık insanlığın kendisi değil bir parçası olacaktır, çünkü [insanlığın kendisi] sadece akılda bulunur ve o tümel insanlıktır.³⁹

Pasajda yer verilen argümanda Tûsî dışarıdaki fertler arasında *tek bir insanlığın* bulunmasının imkânsız olduğunu ortaya koyar ve bunu Fahreddin er-Râzî'nin

Ömer Türker ve İbrahim Halil Üçer (Ankara: İLEM Yayınları, 2019), 243-292.

39 Nasîrüddin et-Tûsî, *Şerhu'l-İşârât (el-İşârât ve't-tenbîhât bâ-şerhi Hâce Nasîrüddin et-Tûsî ve Kutbüddin er-Râzî)*, ed. Kerim Feyzî (Kum: Matbû'ât-ı Dîni, 1383), II/383.

iddiasına *karşı-argüman* olarak geliştirir. Tûsî'nin karşı-argümanına konu olan Fahreddin er-Râzî'nin iddiası ise *ortak bir insanlık*ın ona ilişen şartlardan mücerret bir şekilde dıştaki fertler arasında mevcut olduğu şeklindedir:

İnsan fertleri insanlıkta ortaktır, ancak şekil, konum, mikdar gibi diğer itibarlar açısından başkadır. Kendisi sayesinde ortak olunan (*mâ bihi'l-iştirâk*) şeyin [=insanlık], kendisi sayesinde farklılaşılın (*mâ bihi'l-ımtiyâz*) şeylerle [=somut arazlar] farklı olacağında şüphe yoktur. Şu halde insanlık kuşkusuz şekiller ve miktarlardan farklıdır. Sonra, örnek olarak, dışta mevcut olan “uzun insan”, aslında “uzunlukla nitelenen insan”dan ibarettir. Bileşik dışta mevcut olduğunda, onu oluşturan parçalar da dışta mevcut olur. **Şu halde insan, insan olması bakımından dışta mevcuttur; aynı zamanda kendinde [haricî] ilişenlerden mücerrettir** (*el-insânu min haysu hüve insânun mevcûdun fı'l-hâric ve hüve eydan fı nefsihi mücerredün anı'l-levâhık*). **Çünkü kendisi sayesinde farklılaşılın şeyler, kendisi sayesinde ortak olunan insanlığın dışında olunca, sadece insan olması bakımından insan ne uzun ne kısa ne bilgili ne bilgisiz olur, bilakis o yalnızca insan olur.**⁴⁰

Bu pasaj, Tûsî'nin veciz aktarımında Fahreddin er-Râzî'nin ana cümlesini gösterecek biçimde şöyle özetlenir: “Fertler arasında ortak bir şekilde mevcut olan insanlık kendinde haricî ilişenlerden mücerrettir (= *enne'l-insâniyyete'l-müşterekete'l-mevcûde fı'l-eşhâs, fı nefsihâ mücerredetün anı'l-levâhık*).⁴¹

Tûsî'nin bu düşüncüyü iptal sadedinde mücmel olarak verdiği karşı-argümanın adımları, Kutbüddin er-Râzî'nin *el-Muhâkemât*'taki izahı dikkate alınarak, şu şekilde tafsil edilebilir:

- Zeyd'de mevcut insanlık Amr'da mevcut olan insanlığın aynısı değildir.
- İkisi için ortak olduğu söylenen insanlık ya onlardan her birinde bulunur ya da ikisinde birden bulunur.
- Şayet her birinde (*fî külli vâhidin minhümâ*) ayrı ayrı bulunuyorsa, bu durum bir ve aynı şeyin birçok yerde bulunması şeklinde bir imkânsızlığa neden olur.
- Şayet insanlık ikisinde birden (*fihimâ*) bulunuyorsa, bu bir çelişkiye neden olur. Çünkü insanlık anlamının kendisinin onlardan birinde bulunamayacağı (c)'de ifade edilmişti. Bu durumda onlardan birinde insanlık anlamının bir parçası, diğerinde ise başka bir parçası bulunacaktır. Oysa bu durum baştaki varsayım, yani ikisinde de ortak bir insanlık bulunduğu varsayımıyla çelişkiye neden olur.

40 Fahreddin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, II/239.

41 Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, II/383.

- e. Şayet böyleyse **tek insanlık** ancak akılda mevcut olabilir (*fe-hiye innemâ tekûnu fi'l-akli fakat ve hiye el-insâniyyetü'l-vâhide*).⁴²

Burada geliştirilen argüman esasen İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât* V/2'de yer verdiği, çokluğa yüklenebilen tek anlam manasında tümelliğin sadece akılda bulunabileceğini ispat amacı güden akıl yürütmenin bir tekrarıdır. Bu sayede Tûsî, İbn Sînâ'nın doğru yorumunu verdiği iddiasıyla, “ortak insanlığın” hariçte bulunduğunu savunan Fahreddin er-Râzî'ye karşı kendi yorumunu haklı çıkartan ve ortak insanlığın dışta bulunmadığını ispat ettiğini düşündüğü İbn Sînâcî bir temel bulmuş olur. Tûsî'nin dayandığı İbn Sînâ pasajı şöyledir:

Bizzat tek bir anlamın pek çok şeyde bulunması mümkün değildir (*ve leyse yümkinü en yekûne ma'nen hüve bi-aynihî mevcûden fi kesîrin*). Çünkü Amr'daki insanlık tanım anlamıyla değil, zâtıyla Zeyd'de bulunsaydı, mahiyeti Zeyd'e kıyasla bilinen arazların dışında, kaçınılmaz olarak bu insanlığa Zeyd'deyken ilişkin şeyler Amr'da iken de ona ilişirdi. (...)

Hiçbir selim fitrat sahibi **tek bir insanlığın** aynı anda Amr'ın arazları ve Zeyd'in arazları tarafından kuşatılmış olabileceğini düşüneme (*ve leyse yümkinü en ya'kile men lehû cibilletün selîmetün enne insâniyyeten vâhideten* iktenefethâ a'râzu Amrin ve iyyâhâ bi-aynihâ iktenefet a'râzu Zeydin).

Şu halde doğanın dış dünyada **bilfil tümel olarak varolması**, yani **tek başına her şey için müşterek olabilmesinin** imkânsızlığı (*leyse yümkinü en-tekûne't-tabî'atü tûcede fi'l-a'yânî ve tekûne bi'l-fi'l külliyyeten, ey hiye vahdehâ müştereketen li'l-cemî*) belli olmuştur. Tümelik bir doğaya ancak zihnî tasavvurda gerçekleştiği zaman ilişebilir.⁴³

Burada İbn Sînâ birlik ve teklikle nitelenen insanlığın dışta bilfil mevcut olmasının imkânsız olduğunu vurgular. Bu pasaj Tûsî'nin, Fahreddin er-Râzî'ye atfettiği “insanlığın haricî fertler veya çokluk içerisinde müşterek mevcudiyeti” fikrini reddetmesi için ilk bakışta tamamen geçerli bir temel olarak görülebilir. Bununla birlikte *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât* V/1'de yer alan ve bu kez Fahreddin er-Râzî'nin görüşünü destekler görünen pasajlara bakıldığında, İbn Sînâ'nın konuyla ilgili tutumunu belirleme noktasında Tûsî'nin kullandığı pasajın yeterli olup olmadığı sorulabilir. Bahsettiğim *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât* V/1 pasajları şu şekildedir:

42 Kutbüddin er-Râzî, *el-Muhâkemât*, II/382-383.

43 İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât* II, V/2 208,10-209,5; krş. *Metafizik* II, V/2, s. 183-84 (pasaj 455-456).

Haricî fertte bulunan canlılığın belirli bir canlı olması, canlının belirli bir halde canlı olması bakımından değil, bizzat canlı olması bakımından onda mevcut olmasına mani değildir (ve leyse yemna'ü kevnü'l-hayevâni'l-mevcûdi fi'ş-şahsi hayevânen mâ, en yekûne'l-hayevânü bi-mâ hüve hayevânün –lâ-bi'tibâri ennehû hayevânün bi-hâlin mâ-mevcûden fîhi). Çünkü bu şahıs herhangi bir canlı olduğunda, bir canlı var demektir; bir canlının parçası olan canlı da mevcuttur.⁴⁴

Başka bir şart olmaksızın mücerret canlıya gelince, onun dışta varlığı bulunur (ve emmâ el-hayevânü mücerreden lâ-bi-şarti şey'in âher, fe-lehû vücûdun fi'l-a'yân). Çünkü kendisine dıştan bitişen bin şartla bile olsa kendiliğinde ve hakikatinde başka bir şey şartı olmaksızın bulunur. O halde canlı salt canlı olmaklığıyla dışta mevcuttur (fe'l-hayevânü bi-mücerredi'l-hayvâniyyeti mevcûdün fi'l-a'yân). Bu durum onun ayırık olmasını gerektirmez. Bilakis o kendinde, ilişen şartlardan yoksun olarak dışta mevcuttur.⁴⁵

Birinci pasajda İbn Sînâ şu gördüğümüz tikel atta bulunan canlılığın belirli bir canlı olmasının, aynı atın genel canlılık anlamını barındırmasına mâni olmadığını söyler. Bu, canlı olmak bakımından canlı anlamında mutlak mahiyetin hem bu atta hem de diğer tikel atlarda ortak bir şekilde mevcut olduğu anlamına gelir. İbn Sînâ'nın bununla ilgili kanıtlaması mereolojik bir mahiyet arz eder ve kendinde canlının şu tikel canlının bir parçası olarak mevcut olmadığı sürece o tikel canlının canlı olarak varolamayacağı yönünde bir düşünceye ulaşır. Dolayısıyla İbn Sînâ bir canlıyı canlı yapan özün o canlıda bulunmadığı sürece canlılığın dışta kurulamayacağını savunur. İkinci pasajdaki ifadeler İbn Sînâ'nın bu yöndeki tutumunu daha açık bir şekilde beyan eder ve canlılık anlamının ona dışta ilişecek her türlü somutluktan bağımsız bir şekilde mücerret olarak hariçte var olduğunu iddia eder. Fahreddin er-Râzî'nin dıştaki tikel fertler zımında müşterek mahiyetin, kendinde mücerret olduğunu iddia ederken dayandığı yer de burasıdır. Diğer taraftan İbn Sînâ mutlak, yani lâ bi-şarti şey' mahiyetin haricî tikeller zımında dışta mevcut olduğunu ifade edince, yani bu genel anlamların dışta bilfiil tümel olarak değil fertlerin kurucu parçaları olarak mevcut olduğunu öne süren ılımlı bir gerçekçilik ortaya koyunca, genel anlamların bilfiil dışta mevcut olduğunu savunan radikal gerçekçi eleştirilerle yüz yüze gelebileceğini söyler. İbn Sînâ'ya göre böyle bir tutum, genel anlamların fertlerde bulunmadığını, fertlerde bulunan şeyin canlı oluşu yönünden canlı değil, tikel bir canlılık anlamı olduğunu iddia eder (=li-enne'l-mevcûde fi'l-eşhâsi hüve hayevânün mâ

44 İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât I*, V/1, 202,3-8; krş. *Metafizik 1*, V/1 s. 178 pasaj 445.

45 İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât I*, V/1 204,6-10; krş. *Metafizik 1*, V/1 s. 179 pasaj 449.

lâ-el-hayevânü bi-mâ hüve hayevân).⁴⁶ Çünkü onlara göre bilfil tek olan bir anlamın (*şey'ün vâhidün bi-aynihi bi'l-aded*) fertler arasında veya çoklukta müşterek olması mümkün değildir. Bunun sebebi, Tûsî'nin tek bir anlamın (*el-insâniyyetü'l-vâhide* veya *el-insan bi-aynihi*) çoklukta bulunmasının imkânsızlığını ispat ederken verdiği sebeplere yakındır: Bizzat tek olan canlılık bir ferde özgü olarak varolsa ona özgü şeyin başka bir fert tarafından paylaşılması imkânsız olur, bir ferde özgü olmaması durumunda ise kendinde tek olan bir anlamın aynı anda birçok şeyde mevcut olması gerekir ki bu da imkânsızdır. İbn Sînâ'ya göre kendi ılımlı gerçekçi tutumuna yönelik “zayıf ve mesnetsiz” bu eleştirinin kaynağında genel anlamların mahiyetiyle ilgili bir yanlış yatar. Filozofun burada vurguladığı ve *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât* VII/2-3'te Platoncu ideaları eleştirirken ayrıntılı bir şekilde ele aldığı bu yanlış, zihnimizde bulunan insan, at, tilki gibi genel anlamların zihinde olduğu gibi zihin dışında da bir olmakla nitelenerek gerçek bir varlığa sahip olduğunu iddia etmekten kaynaklanır. Bu iddiada bulunanlar “insanlık daima ve sürekli vardır” sözü ile “insanlık birdir veya çoktur” sözünü benzer sanır. Dolayısıyla onlar insanlığın sürekli olduğunu kabul etmenin “tek bir insanlığın bizzat kendisinin” sürekli ve kalıcı olduğunu kabul etme anlamına geldiğini savunur ve buradan kalkarak “tek bir insanlık ideasının” dışta mevcudiyetini iddia eder.⁴⁷ İbn Sînâ bu yanlış, kendi metinleri boyunca sıklıkla tekrarladığı bir formülasyonla izale eder: Kendinde mahiyet ne birdir ne çoktur, ne özeldir ne geneldir, o kendinde ne ise odur; birlik, çokluk, özellik veya genellik kendinde mahiyete dışta ya da zihinde varolduğunda ilişkin şeylerdir. Buradan çıkarak İbn Sînâ'nın ulaştığı sonuç, mahiyetin kendiliğinden hiçbir şey kaybetmeksizin tikeller içinde tikelleşmeden ortak bir şekilde bulunduğu, ama bulunduğu şeylere ait birlik ve çokluk gibi nitelikleri almadığı şeklindedir. Bu durum gubârî yazı kullanılarak tek bir sayfaya sığdırılan *el-İşârât*'ın da oldukça iri bilgisayar harfleriyle bin sayfaya basılan *el-İşârât*'ın da *el-İşârât* olarak adlandırılması gibidir. Bulunuşundaki birlik ve çokluktan, neye basıldığından, hangi ebatlarda basıldığından bağımsız bir şekilde tüm bulunuş biçimlerinde gördüğümüz aynı *el-İşârât*'tır. *el-İşârât* dediğimiz kitabın içeriği tüm bu kitaplarda bulunur ve hepsinde aynıdır, fakat *el-İşârât* hiçbir şekilde –kitapların tikel özelliklerini içerecek şekilde– onlardan biri değildir, fakat yine *el-İşârât* bu tikel kitapların tamamından bağımsız varolabilen bir şey de değildir. Özetle bu örnekte olduğu haliyle kendinde mahiyet tikellerini var kılan, onlarla varolan, onlarda varolan, fakat onlardan hiçbirisiyle tikel manada özdeşleşmeyen bir anlamdır.⁴⁸

46 İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât I*, V/1, 202,10-11; krş. *Metafizik 1*, V/1 s. 178, pasaj 446.

47 İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât II*, VII/2, 216,5-8; krş. *Metafizik 2*, 7/3, s. 61 pasaj 643.

48 Kendinde mahiyetin var kılıcılığı ve tikel mahiyetleri varlık bakımından öncelediği İbn Sînâ tarafından

Yukarıdaki değerlendirmeler ışığında Tûsî'nin Fahreddin er-Râzî ile girdiği tartışmadabilerek ya da bilmeyerek konunun seyrini değiştirdiğini ve hem Fahreddin er-Râzî'nin tespitiyle ilişkisiz hem de İbn Sînâ'nın kendinde mahiyetlerin haricî bulunuşuyla ilgili özgün görüşünün uzağında bir akıl yürütmeye başvurduğunu söylemek durumundayız. Şöyle ki; Fahreddin er-Râzî, *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât* V/1'de yer alan pasajlara müracaatla ve onlarla uyum içerisinde kendinde mahiyetin dış dünyadaki fertler içinde, ama fertlere ait ilişkinlerden bağımsız bir şekilde ortak olarak bulunduğunu söylemektedir. Oysa Tûsî, Fahreddin er-Râzî'nin tezine karşı-argüman getirirken, sanki F Fahreddin er-Râzî'nin "dışta **tek olan bir anlam** bilfiil birçok şeyde mevcuttur" dediğini, yani *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât* V/2'de İbn Sînâ'nın reddettiği görüşü savunduğunu kabul ederek cevap vermekte, "tek bir insanlık anlamının" dışta bulunmayıp sadece akılda bulunabileceğini söylemektedir. Bu durum Tûsî'nin "Kendinde mahiyet bireyler arasında ortak olacak şekilde dışta mevcut mudur?" sorusunu "Bilfiil tek olan bir anlam bireyler arasında ortak olacak bir şekilde dışta mevcut mudur?" sorusuna dönüştürüp, konusunu dönüştürdüğü soruyu "Bilfiil tek olan bir anlamın bireyler arasında ortak olacak bir şekilde dışta mevcut olması imkânsızdır" şeklinde cevapladığını göstermektedir. Şayet Tûsî'nin böyle yapmayıp, yani tartışmanın esasını teşkil eden sorunun mevzuunu (= kendinde mahiyet) değiştirmeksizin Fahreddin er-Râzî'nin iddiasını doğru anlayıp, bu iddiayı yanlışlamak üzere "bilfiil tek olan bir anlamın" fertler arasında mevcut olamayacağını ispata kalkıştığı düşünülecek olursa durum daha da vahim bir hal alır. Çünkü böyle bir durumda Tûsî, İbn Sînâ'nın kendisi açısından bakılacak olursa iki hata yapmış olur. Birincisi, birlik ve çoklukla nitelenmesi imkânsız kendinde mahiyetlerin dışta fertler arasında ortak olamayacağını iddia etmek isterken, İbn Sînâ'nın filozof geçinen bir grubun zayıf ve mesnetsiz bir karşı çıkışı olarak değerlendirdiği⁴⁹ argümanın aynısıyla bu iddiayı yanlışlamaya kalkmış olur. Yukarıda aktarıldığı üzere İbn Sînâ kendinde mahiyetin dıştaki fertler arasında ortak bir şekilde mevcut olabileceği görüşünü eleştirmek üzere bir grubun, bizzat tek bir anlamın çoklukta bulunamayacağını iddia ettiğini aktarmış ve radikal gerçekçi tutumu yansıtan bu zayıf görüşün arkasında birlik ve tekliği kendinde mahiyete dâhil etme yanlışlığının bulunduğunu söylemişti. Bu durumda Tûsî, kendinde mahiyetin fertler arasındaki ortaklığı iddiasını, bizzat tek anlamın fertler arasında ortak olamayacağı iddiasıyla savuşturmaya çalıştığında İbn Sînâ

el-İlâhiyyât V/1'de vurgulanır. Bkz. *el-İlâhiyyât* I, V/1 201,8-13; 204,16-205,2; krş. *Metafizik* 1, 177 (pasaj 443), 180 (pasaj 450).

49 İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*, 208,10-209,2; krş. *Metafizik* 1, V/1 183-84 (pasaj455).

açısından zayıf ve mesnetsiz bir görüşü dillendirmekle kalmış olmaz, aynı zamanda kendinde mahiyetin bir veya tek olmakla nitelenemez cihetine ilişkin de yanlış bir kavrayış sergilemiş olur. Aynı doğrultuda Tûsî'nin ikinci hatası, Fahreddin er-Râzî'nin iddiasını bertaraf ederken alıntıladığı akıl yürütmeyi kullanma biçimi ile İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât* V/2'de bunu kullanma biçimi arasındaki farktan kaynaklanır. Şöyle ki İbn Sînâ ilgili akıl yürütmeyi kendinde mahiyetin dışta fertlere ait özellikleri almaksızın onlar arasında ortak bir şekilde mevcut olabileceğini, ama bizzat tek bir anlamın hiçbir şekilde ortak olamayacağını ispat etmek için kullanırken, Tûsî aynı akıl yürütmeyi kendinde mahiyetin dışta ortak bir şekilde mevcut olamayacağını ispat etmek için kullanmış olacaktır.⁵⁰

Fahreddin er-Râzî'yle tartışması esnasında nasıl bir yol izlediğinden ve İbn Sînâ'nın özgün görüşüne nispetinden bağımsız bir şekilde bakarak Tûsî'nin aslında nasıl bir felsefi tutum geliştirmeye çalıştığını sorduğumuzda, onun ortak mahiyetlerin dışta varlığını reddetme yönünde açık bir eğilim sergilediğini görebiliriz. Böyle yapmasının arkasında, başta söylediğimiz gibi, birincil amacının akıldaki suretlerin tümelliğini muhafaza etme olduğu ifade edilebilir. Ne var ki Tûsî'nin akli suretlerin tümelliğini muhafaza etme yolunda haricî mahiyetlerin dışta ortak bir şekilde varolduğunu reddetmesi, onu tümel akli suretlerin dıştaki mahiyetlerle mutabakatı sorunuyla yüz yüze getirir. Şayet akıldaki tümel mahiyetlerin karşılık geleceği, tüm tikellerde ortak bir mahiyet yoksa bu durumda söz konusu tümel mahiyetler sırf soyutlamadan mı ibarettir? Esasen Tûsî akılda temsil edilen doğanın dışta varolamayacağını söyleyince; İbn Sînâ'nın “aynı mahiyetin hem zihnî hem de haricî varlıkta eşit şekilde bulunuşu” biçimindeki mutabakat tasavvurundan ayrılıp, mutabakatı “temsil edilen doğa ile kavranan şeyin dışta bulunması halinde onu örnekleyen tikelin ta kendisi olacağı” şeklinde anlamıştır.⁵¹ Burada Tûsî'nin tedricen İbn Sînâ'nın “temsile eşit doğa” fikrinden “temsil olarak doğa” fikrine kaydığını görebiliriz. Bu fikri Tûsî'nin genel anlamların haricî bulunuşuyla ilgili nihai yaklaşımı olarak kabul edersek, onun bir tür idealist olduğu, değilse bile genel anlamların ortak haricî mevcudiyetini reddettiği için gerçekçi olarak adlandıramayacağı söylenebilir. Böyle bir durumdan kaçınmak için Tûsî, İbn Sînâ'nın tümeler ve yükleme teorilerini yeniden yorumlamış ve *nefsü'l-emrî* zihinsel anlamlar için zihin-dışı bir temel olarak vazetmiştir.⁵²

50 Tûsî'nin Fahreddin er-Râzî ile girdiği tartışmada *mahall-i nizâyı* değiştirdiği yönündeki bir vurguya daha önce Murat Kaş tarafından da yer verilmiştir. Bkz. M. Kaş, “Zihnî Varlık Tartışmalarının Klasik Sonrası Dönemde Alımlanışı: Bilginin Mahiyeti ve Kategorisi Bağlamında Bir İnceleme”, s. 65.

51 Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, II/384.

52 *Nefsü'l-emrî* teriminin Tûsî'den itibaren kazandığı yeni anlamlar ve bu anlamların doğa bilimleri ile

Risâle fî kavli'l-ulemâ fî nefsi'l-emr başlıklı risalesinde Tûsî, doğruluk ve mutabakat iddiası için, bulunuş bakımından farklı olsa da mutabakatın gerçekleştiği anlam bakımından bir ve ortak olan iki şeyin bulunması gerektiğini söyler.⁵³ Bu itibarla, *nefsü'l-emr* insan aklında bulunan akledilir tümel suretin karşısında bulunan ve onu doğru kılan mahiyeti ifade eder. Tûsî bu anlamda *nefsü'l-emr*in yerinin ne olabileceğiyle ilgili çeşitli seçenekleri ele alır. Bunlar *nefsü'l-emr*in (i) bağımsız cisimsel bir varoluşa, (ii) bağımlı cisimsel bir varoluşa, (iii) bağımsız gayricismani bir varoluşa ve (iv) bağımlı gayricismani bir varoluşa sahip olabileceği yönündeki seçeneklerdir. Tûsî ilk üç seçeneği yanıtladıktan sonra *nefsü'l-emr*in *akl-ı küllde*, yani âlemin ilkesini teşkil eden ilahi faal akılda aklî suretler olarak mevcut olduğunu söyler. Bu yoruma göre, Fahreddin er-Râzî'nin iddiasının aksine, doğru kılıcı mahiyetler doğal dünyada bulunmaz, onların mevcut olabileceği yer yalnızca bir akıldır.⁵⁴

Burada Tûsîci yorumun İbn Sînâ'nın özgün tümeler teorisiyle ne denli tutarlı olduğuyla ilgili ayrıntılı bir tartışmaya girmeyeceğim. Bununla birlikte Tûsî'nin adımının İbn Sînâ'nın, mahiyetlerin öncelikli olarak hariçte, fertler zımında varolduğunu savunan ılımlı gerçekçi tutumundan bir uzaklaşma olduğu söylenebilir. Çünkü Tûsî mahiyetlerin öncelikli olarak ayrık bir akılda, *akl-ı küllde* varolduğunu savunan bir tutum geliştirmiştir. Genel anlamların herhangi bir şekilde akıl dışında değil, yalnızca bir akılda varolabileceğini savunduğu için bu tutum, makalenin başında vurguladığımız zihinselci eğilimin mükemmel bir örneğini sergiler.

Tûsî genel anlamların ontolojisiyle ilgili yeni iddiasının epistemolojik ve semantik sonuçlarını da sürdürür. Bu sonuçlar “neyi” bildiğimiz ve bilginin kavramsal-önermesel ifadesi esnasında kullandığımız lafızlarla “neyi” kastettiğimiz sorularıyla ilgili Tûsî'ye özgü cevaplar da doğurur. Bunlar daha ileri bir tartışmayı hak eder, ancak makalenin mevcut amacı bağlamında kendi problemimiz üzerinden devam edecek ve buradaki değerlendirmeler bağlamında, nihai olarak, Tûsî'nin soyutlanmış aklî suretlerin tümelliğini nasıl inşa ettiği sorusunu soracağım. Çünkü geldiğimiz nokta itibarıyla Tûsî'nin iki soruya, buradaki yeni bakış açısına göre cevap vermesi gerekir: Zihindeki tikel anlam nasıl tümel olur ve bu tümel anlamların tümelliği ne anlama gelir?

matematğin gelişimiyle ilişkili bir biçimde tahlili için bkz. İhsan Fazlıoğlu, “Hakikat ve İtibar: Dış-Dünya'nın Bilgisinin Doğası Üzerine –XV. Yüzyıl Doğa Felsefesi ve Matematik Açısından Bir İnceleme”, *Nazariyat* 1/1 (2014): 1-33.

53 Nasîrüddin et-Tûsî, “Risâle fî kavli'l-ulemâ fî nefsi'l-emr”, *Mecmû'a-yi âsâr-i Şemseddîn Muhammed Kîşî*, ed. Necef Cûgâr (Tahran: Müessesesi-yi Pazhûş-i İrân, 1390/2011), 176.

54 Tûsî, “Risâle fî kavli'l-ulemâ fî nefsi'l-emr”, 177-179.

Tûsî'ye göre aklî suretlerin iki ciheti bulunur. Tikel bir zihindeki tikel bir suret olması itibarıyla aklî suret tikeldir, ancak dıştaki her bir tikele mutabakatı bakımından tümeldir.⁵⁵ *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât* V/1'de İbn Sînâ'nın zihindeki aklî suretin iki yönüyle ilgili yer verdiği formülasyonun⁵⁶ tipik bir tekrarı gibi görünen bu ifade, aklî suretin ikinci yönünün nasıl tümellikle nitelenebileceği sorusuna verdiği cevapta genel İbn Sînâcî tutumdan ayrılır. Tûsî'ye göre aklî suretin dıştaki tikellere mutabakatı, akıldaki suretlerin dışta mevcut olduğunda dıştaki ferdin kendisi haline gelmesi demektir.⁵⁷ Aslında bu ifade de İbn Sînâ'nın mahiyetlerin dışta bulunduklarında *şu insan*, zihinde bulunduklarında ise *tümel insanlık* sureti olarak varolacakları şeklindeki formülasyonun devamı olarak görünür. Bununla birlikte Tûsî, İbn Sînâ'nın aksine, tikelleşme mefhumunun ötesine geçerek tikellerde bulunan ve kendileri tikel olmayan ortak anlamlara mutabakattan bahsetmez, çünkü onun için fertlerden ayrı olarak bu türden anlamlar artık hariçte mevcut değildir. Tümelliği bu şekilde yorumladıktan sonra Tûsî, doğal tümelin fertler zımında hariçte mevcut olduğunu savunan Fahreddin er-Râzî'yi insanlık doğası ile tümel-zihnî insanlık suretini birbirine karıştırmakla suçlar.⁵⁸ Bu suçlamanın nedeni zaten Tûsî'nin hariçte ancak tikel insanlık doğasının var olduğunu kabul edip tüm tikellerde ortak bir insanlık doğasının bulunduğunu reddetmesi; dolayısıyla İbn Sînâ'nın birinin haricî (=çoklukta bulunan ortak doğa) diğeri ise mantıksal/zihnî (=çoğa söylenebilir aklî doğa) olduğunu söylediği ve makalenin başında ontolojik ve mantıksal/zihnî olarak nitelediğimiz iki tümel anlamını⁵⁹ sadece mantıksal/zihnî olana indirgemesidir. Ayrıca bu suçlama Fahreddin er-Râzî'nin hariçte ortak doğa ve mahiyetlerin varlığını iddia etmesini, Tûsî'nin soyutlanmış tümel-zihnî suretlerin hariçte varlığıyla ilgili bir iddia olarak kabul ettiğini gösterir. Bir başka deyişle Tûsî, Râzî'nin sûrî doğalarla (*el-külliyü't-tabî'i*) ilgili ontolojik kabulünü, soyutlanmış tümel-zihnî suretlerle (*el-külliyü'l-aklî*) ilgili bir ontolojik kabul olarak yorumlar. Tûsî, Râzî'yi sûrî doğalar ile soyutlanmış-zihnî doğaları karıştırmakla suçladığı için de soyut tümel doğaların haricî varlığını reddetmeye odaklanmış, ancak sûrî doğaların hariçteki ortaklığına ve bu ortaklıktan kaynaklanan, Râzî'nin

55 Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, II/383-84.

56 İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât* I, 205,14-206,3; krş. *Metafizik* 1, V/1 180-81 (pasaj451) = "Bu suret fertlere nispetle tümel olsa bile, kendisinde bulunduğu cüzi nefse göre tekildir ve akıldaki suretlerden birisidir (ve hâzihî's-sûretü ve in kânet bi'l-kıyâsi ile'l-eşhâsi külliyyeten, fe-hiye bi'l-kıyâsi ile'n-nefsi'l-cüz'iiyyeti'lleti intaba'at fihâ şahsiyyetün)."

57 Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, II/384.

58 Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, II/384.

59 İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât* I, 211-212; krş. *Metafizik* 1, V/2, 186 (pasaj459).

işaret ettiği, problemleri arkada bırakmıştır. Onun bu tutumunu anlaşılabilir kılan şey, Râzî'nin genel anlamların haricî varlığıyla ilgili açık bir gerçekçilikten kalkıp aklî suretlerin tümelliğini ilgaya yönelmiş olması, hal böyle olunca Tûsî'nin de tam olarak Râzî'nin çıkış noktasını iptal etmek üzere genel anlamların ortak haricî varlığını göz ardı edip genel ve ortak anlamdan bahsedildiği her yerde aklî suretleri kastetmek durumunda kalmış olmasıdır. Bu tutumu nedeniyle Tûsî, İbn Sînâ'ya nispetle, sadece genel anlamların ontolojisinde değil, semantiğinde de açık bir dönüşüm gerçekleştirmiştir.

Çokluktan önce [İdealar ya da ilahi akılda ayrılaşmış aklî suretler]	√
Çoklukta (Hariçte) [Ortak Anlam - Doğal Tümel]	X
Çokluktan sonra (Akılda) [Çokluğa Söylenen Aklî Tümel]	√

Tablo 2 Nasîrüddin et-Tûsî'ye göre genel anlamların bulunuş tarzları.

III. Kutbüddin er-Râzî et-Tahtânî: Tümel Doğaların Ontolojik, Zihnî Misallerin Epistemolojik Statüsünü Düşürme

Kutbüddin er-Râzî et-Tahtânî'nin tartışmaya dâhil oluşu, mahiyetlerin ontolojik kapsamını daraltma çabalarını bir adım ileri taşır. Tûsî'nin mahiyetlere sadece epistemolojik bir rol vermek suretiyle gerçekleştirdiği daraltmaya ilaveten, Tahtânî mahiyetlerin epistemolojik işlevini de daraltmış ve onları sadece tikel bir zihinde bulunan tikel bir misal olarak tanımlamıştır. Bununla birlikte Tahtânî, Tûsî'nin, Râzî ile yürüttüğü tartışmanın zeminini ontolojiden epistemolojiye kaydırmasına ve doğal tümelerle ilgili, aşağıda geleceği üzere mütereddit, reddiyesine karşın Râzî'nin aklî suretlerin tümelliğiyle ilgili meydan okumasını doğru zeminde karşılamış ve tümel doğaların haricî varlığını olanca açıklığıyla reddetmiştir. Şimdi, ikinci adımdan başlayarak bu iki önemli adımı açıklamaya çalışacağım.

(a) Tümel Doğaların Ontolojik Konumunu Düşürme

Fahreddin er-Râzî'nin zihnî varlığı eleştirip kendinde mahiyetin ortak bir şekilde dışta varolduğunu iddia etmesine karşı Tahtânî ortak mahiyetlerin haricî varlığını tamamen reddeder. *Metâli'* müellifi Sirâcüddin el-Urmevî'nin aşağıdaki ifadesi, Tahtânî'nin, bu esere yazdığı şerhte Râzî'nin iddiasını eleştirmek için fırsat verecektir:

Doğal tümelin (*el-külliyü't-tabî'i*) hariçte varolduğu açıktır. Çünkü “canlı”, hariçte varolan “bu canlı”nın bir parçasıdır. “Bu canlı”nın parçası olan “canlı” ya kendinde canlıdır ya da bir şey olma şartıyla canlıdır. Şayet birincisi ise, kendinde canlı mevcut olacaktır ki ispat edilmek istenen de budur. Şayet ikincisi ise, ifade “bu canlı”nın parçası olan “canlı”ya döner. Fakat canlılar sonsuz parçalardan oluşamayacağı için bu durum sonsuz geri gidişe neden olmaz ve kendinde canlıda durur. Şayet böyleyse herhangi bir kayıttan bağımsız kendinde canlı (*el-hayevân bi-lâ şarti şey'*) mevcuttur ve bu nedenle, doğal tümel de mevcuttur.⁶⁰

Esasen Urmevî'nin buradaki argümanı sadece Râzî'nin *Şerhu'l-İşârât*'taki ifadelerine dayanmaz, aynı zamanda İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ/el-Îlâhiyyât* V/1'de yer verdiği ve mahiyetlerin haricî varlığını ispat eden mereolojik kanıtlamayı tekrar eder. Bu kanıtı cevap verirken Tahtânî, sonraki mantıkçıların doğal tümmelerin giderek sorunsallaşan varlığıyla çok meşgul olduklarını, mantıkçılar arasındaki bu gelenek dolayısıyla onun da bu sorunu ele alacağını ve bu sorunla ilgili söylenenlere, “dosdoğru bir akıl yürütme ve taklitten ve taassuptan uzak bir düşünme sayesinde elde ettiği” özgün görüşler ilave edeceğini söyler (*ve nuzîfu şey'en min-mâ sanaha le-nâ aleyhî ma'îren bi-mi'yâri ta'akkulin müstakîmin ve nazarin an şevâibi't-taklidi ve't-ta'assubi selîmün*).⁶¹ Onun aşağıda göreceğimiz özgün yaklaşımının habercisi olan bu tutuma bağlı olarak Tahtânî, mereolojik argümana verdiği cevapta Urmevî'yi tümellik ve doğa terimlerinin anlamlarını karıştırmakla itham eder. Bu itham zemininde tümelliğin ne anlama geldiğini tasrihe çalışırken şunları söyler:

Şayet tümellik ile çokluk arasında ortaklık kastediliyorsa, böyle bir şey doğaya ancak akılda ilişebilir. Bu durumda “tümmeler hariçte mevcuttur” demek, “hariçte mevcut bir şey akılda hasıl olsa ona tümellik ilişir” anlamına gelecektir. Fakat onlar ortaklığın [doğaya] hariçte iliştiğini söylemekten çekinmemiştir. Hatta *Keşf*'in yazarı, yukarıdaki

60 Sirâcüddin el-Urmevî, *Metâli'u'l-envâr*, thk. Usame es-Sâ'îdî, *Şerhu'l-Metâli'* içinde, (Kum: Zevî'l-kurbâ, 1395), I/232.

61 Kutbüddin er-Râzî, *Şerhu'l-Metâli'*, thk. Usame es-Sâ'îdî (Kum: Zevî'l-kurbâ, 1395), I/238.

delile istinaden, tümel [doğa]nın fertlerin bir parçası olarak hariçte mevcut olduğunu izah etmiştir. [*Metâli'* kitabının] "Cinsle ilgili bahisler" bölümünde yazar da [Urmevî] somutluğun ortaklığa engel olduğu fikrini reddedecektir.⁶²

Bu pasajda dikkat çekici birkaç nokta bulunur. Bunlardan birisi "*Keşf*'in yazarı" ifadesidir. "*Keşf*'in yazarı"nın kim olduğuyla ilgili iki ihtimal bulunur: *Keşfü'l-esrâr* müellifi Efdalüddin el-Hûnecî (ö. 646/1248) ve *Keşfü'l-murâd* müellifi Allâme Hillî (ö. 676/1277). Aslında bu isimlerin her ikisi de Tahtânî'nin yazara atfettiği aynı görüşü aynı argümanla savunan metinlere sahiptir. Bununla birlikte *Levâmi'* haşiyesinde Seyyid Şerif Cürçânî (ö. 816/1413) *Keşf*'in yazarının görüşünü, doğrudan Hûnecî'nin *Keşfü'l-esrâr*'ından alıntı yaparak açıklar. *Keşfü'l-esrâr*'da Hûnecî'nin doğal tümelin varlığını şu şekilde müdafaa ettiğini görürüz:

"Doğal"a gelince, hariçte mevcut fertlerin bir parçası olduğu ve kendi altındaki mevcutlara adını ve tanımını verdiği için [doğal tümelin] hariçte mevcut olduğunda hiçbir şüphe yoktur.⁶³

Diğer taraftan, kendinde mahiyetlerin haricî varlığını mereolojik kanıtla müracaatla savunan tek kişi Hûnecî değildir. Tûsî ve onun şârihi Hillî de aynı görüşü aynı kanıtla savunur. *Tecrîdü'l-i'tikâd*'ında Tûsî şöyle der:

[Mahiyetin bir diğer yönü daha vardır]: Bazen o "bir şart olmaksızın" itibara alınır ve bu yönüyle, hariçte mevcut doğal tümeldir. Doğal tümel fertlerin bir parçasıdır, ondan olușan ve ona nispet edilen bütüne doğru bir şekilde yüklenir.⁶⁴

Tûsî'nin şârihi Hillî bu görüşü İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât* V/1'de yer alan ve mahiyetlerin dışta fertlerin parçası olarak bulunduğunu, bir ferdin de parçaları olmaksızın mevcut olamayacağını ortaya koyan kanıtına müracaatla açıklar.⁶⁵ Aslında Tûsî'nin, bir önceki bölümde geniş bir şekilde ortaya koyduğumuz, kendinde mahiyetlerin haricî varlığıyla ilgili *Şerhu'l-İşârât*'taki reddiyesiyle karşılaştırıldığında, buradaki kanıt çizgisi kafa karıştırmacı görünür. Bununla birlikte bu karışıklık Tûsî'nin Râzî'yle girdiği tartışmada, onun ortak doğaların hariçte mevcut olduğu iddiasını reddederken hangi tür mahiyet hakkında konuşmayı seçtiği tespit edilerek çözülebilir. Buna göre Tûsî'nin ortak doğaların haricî varlığını reddederken kurguladığı ilk argüman, Râzî'yi sanki o, soyutlanmış suretlerin veya aklî tümellerin dışta varlığını iddia ediyormuş gibi değerlendirmişti. Bu değerlendirmeye uygun olarak Tûsî bir ve ortak insanlığın (*el-insâniyye el-vâhide*) sadece akılda bulunabileceğini savunmuş, ancak Râzî'nin üzerine konuştuğu, Zeyd'in ve Amr'ın paylaştığı insanlığın varlığıyla ilgili olarak ya hiçbir şey söylememiş ya da iddianın bu boyutunu görmezden gelmişti.

Tûsî'nin mahiyetlerin ontolojik rolüyle ilgili ısrarlı suskunluğunu ve önceki bölümde de gördüğümüz üzere İbn Sînâ'nın var kılıcı ortak doğalarının mevcudiyetiyle ilgili her türlü tartışmayı aklî tümmelerin varlığıyla ilgili zemine kaydırmasını hesaba kattığımızda, Tûsî'nin doğal tümmelerin varlığını korumak, ancak ortaklığın onlara yalnızca zihinde iliştğini savunmak istediğini söyleyebiliriz. Bu durum “tümel” tabirini onlar için yalnızca mecazi bir şekilde kullandığı anlamına gelir. Dolayısıyla onun *Tecrîd*'de eş-Şifâ/el-İlâhiyyât V/1'de yer verilen ve doğal tümmelerin haricî mevcudiyetini mereolojik bir yolla ispatlayan kanıtını tekrar etmesi, fiziksel nesnelerin haricî kuruluşunu teminat altına alma maksadıyla, tikel bileşik cevherlerin parçaları olarak sûrî doğaların mevcudiyetini muhafaza etme çabasını yansıtır. Ne var ki Tûsî hariçte ortak sûrî doğaların mevcudiyetini savunduğu zaman Râzî yeniden devreye girecek ve aklî suretlerin, bireysel bir zihindeki bireysel bir suretten ibaret olması ve hiçbir şekilde zihnilikten ayrılamaması nedeniyle, onlara karşılık gelen haricî sûrî doğalarla ortaklığını savunmanın imkânsız olduğunu, dolayısıyla da aklî suretlere hiçbir zaman ortaklığın ilişemeyeceğini söyleyecektir. Dolayısıyla Tûsî, *Tecrîd*'in eş-Şifâ/el-İlâhiyyât V/1'i tekrar eden tutumunu tutarlı bir şekilde sürdürmek, yani ortak sûrî doğaların hariçte fertlerin parçaları olarak varolduğunu savunmak istediğinde, yeniden aklî suretlerin ortaklığını, yani tümelliğini savunamaz hale gelecek; Râzî'nin eleştirileri karşısında aklî suretlerin tümelliğini kurtarma çabası suya düşmüş olacaktır.

Burada, Tahtânî tartışmaya müdahil olur ve hem Râzî, Hûnecî ve Urmevî'yi hem de aynı görüşü tekrar ettikleri için doğal olarak Tûsî ve Hillî'yi bir şartla kayıtlanmamış doğanın şartla kayıtlanmış doğanın parçası olarak, yani “canlı”nın “bu canlı”nın parçası olarak hariçte varolduğunu kabul ettikleri için suçlar. Çünkü, Râzî gibi Tahtânî de sûrî doğaların haricî fertlerin ortak parçası olarak dışta mevcut olduğunu kabul ettiğimiz sürece aklî suretlerin tümelliğini veya ortaklığını savunamayacağımızı düşünür. Bu düşünceye bağlı olarak o, açık bir şekilde şu cümleyi kurar:

Doğal tümmeler hiçbir şekilde hariçte mevcut değildir. Hariçte mevcut olan şey, sadece tikellerdir.⁶⁶

Kendi tutumunu açık bir şekilde ortaya koyduktan sonra Tahtânî, doğal tümmelerin varlığıyla ilgili alternatif yorumları elemeye çalışır. Bu amaç etrafında,

66 Kutbüddin er-Râzî, *Şerhu'l-Metâli*, 241.

doğal tümellerin haricî varlığını kabul eden tüm seçenekleri dışlar ve tümel doğaların hariçte ne fertlerin parçası olarak ne de bizatihi fertler olarak varolabileceğini savunur. Ona göre zihinde cins ve fasıl gibi parçalardan oluşan mahiyetler veya akli doğaların hariçte nasıl bulunduğu sorusuyla ilgili üç yaklaşım ortaya konuşmuştur. Bunlardan birine göre cins ve fasıl, türün dıştaki fertlerinde bulunur ve bu esnada ondan hem tanım hem varlık bakımından ayrı parçalarına tekabül eder, ancak bu parçalar ile tür arasındaki farklılığı sağduyu seviyesinde ayırt edemeyiz. İkinci yaklaşıma göre cins ve fasıl, türün dıştaki fertlerinde bulunur ve onunla zat bakımından ayrı, ama varlık bakımından bir olan parçalarına tekabül eder. Üçüncü yaklaşıma göre ise tür dışta hiçbir parçaya sahip olmayan basit bir varlık olup, cins ve fasıl gibi parçalar sadece akılda ortaya çıkar.⁶⁷ Tahtânî, haklı olarak, ilk görüşün yanlış olduğunu söyler. Çünkü yüklenme varlıkta birliği gerektirir; canlı ve düşünen gibi parçalar türden varlıkça ayrı olursa bu anlamlar türe “o, odur” denilecek şekilde zâtî olarak yüklenemez. Tahtânî ikinci görüşü sonraki düşünürlere (*müteahhirûn*) nispet eder. Buna göre sonrakiler türün örneği olan tikel fertlerin, cevher, cisim, canlı, düşünen gibi tümel doğalara karşılık gelen gerçek parçalara sahip olduğunu, ancak tüm bu parçaların tikelin içinde ayrı bir şekilde varolmayıp tamamen onunla bir hale gelmiş biçimde mevcut olduğunu söylemişlerdir. Bu, hariçte tikellerden başka bir şeyin bulunmadığı, fakat bu tikellerin onlara zâtî birliklerini kazandıran birlikli sûrî doğalara sahip olduğu anlamına gelir. Esasen bu düşünce İbn Sînâ’nın mereolojik cevher anlayışına uygun bir şekilde Râzî, Hûnecî, Urmevî gibi isimler kadar Tûsî ve Hillî gibi sonraki İbn Sînâcî filozoflar tarafından da sürdürülen görüşü ifade eder. Bununla birlikte Tahtânî’ye göre cevher, cisim, canlı, düşünen gibi tümel doğaların tamamı ancak akılda varolabilir ve hariçte, ister birlikli ister birliksiz bir şekilde bulunsun, onlara karşılık gelebilecek hiçbir parça bulunmaz. Tümel doğaların hepsi dışta yalnızca tek bir şeye, tikel cevhere mutabık olur. Dolayısıyla Tahtânî için tikel cevherler tamamen basit olup hiçbir gerçek parçaya sahip değildir.⁶⁸ Burada Tahtânî’nin İbn Sînâ’nın hilomorfik cevher teorisini açık bir şekilde yeniden yorumladığını söyleyebiliriz. Bu yeniden yorumlama esnasında Tahtânî, İbn Sînâ’nın “açıklayıcı” tutumunu⁶⁹ terk eder. İbn Sînâ’nın *açıklayıcı* tutumu, onun, hilomorfik cevher teorisi icabı tikel bileşik cevherlerin parçalardan oluştuğunu kabul etmesi ve parçaların nasıl birlik elde edip cevheri meydana getirdiğinin açıklanmaya

69 Hilomorfik cevher teorisiyle ilgili açıklayıcı ve açıklayıcı olmayan yaklaşım kavramsallaştırması için bkz. David Charles, “Matter and Form: Unity, Persistence and Identity”, *Unity, Identity and Explanation in Aristotle*, ed. Theodore Scaltsas, David Charles ve Mary Louise Gill (Oxford: Clarendon Press, 1994), 75-105.

muhtaç olduğunu düşünmesi anlamına gelir. Yeni durumda Tahtânî, artık haricî parçaları merkeze alarak onların birliğini açıklamaya ihtiyaç duymaz, bilakis tikel cevheri kendinde “bir” kabul edip parçaları o birliğe nispetle anlaşılabilirlik itibarıyla anlamlar olarak görür. Bu kabule bağlı olarak, “canlı”nın “bu canlı”nın parçası olarak varolmasının “bu tikel canlı”nın varlığı için zorunlu olduğu iddiasıyla kendisine yöneltilerilecek bir eleştiriyeye karşı Tahtânî şöyle der:

Zorunlu olan, canlının yüklendiği şeyin mevcut olması anlamında canlının mevcut olmasıdır. Canlılık doğasının varlığına gelince, zorunlu olması bir tarafa, böyle bir şey menedilmiştir.⁷⁰

Tümel doğaların hariçte varlığını savunan ve İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât* V/1'deki kendi görüşü ile Râzî, Tûsî, Hûnecî ve Hillî'nin İbn Sînâcî yorumlarını da içeren tüm seçenekleri eleyen Tahtânî, Tûsî'nin Râzî'nin akli suretlerin tümelliğiyle ilgili eleştirisine önerdiği çözümleri yeniden ele almaya geçer.

(b) Aklî Suretlerde Derecelendirme: Birinci Dereceden Aklî-Tikel Suretler olarak Aklî Tümmeler, İkinci Dereceden Aklî-Tümel Suretler olarak Doğal Tümmeler

Fahreddin er-Râzî'nin ikinci ve üçüncü eleştirisi, yani akli suretlerin tümelliğini reddetmesi ve husûl teorisinin yetersizliği iddia etmesi, Kutbüddin er-Râzî et-Tahtânî'yi İbn Sînâ'nın akli suretlerinin tümelliğini yeniden düşünmeye sevk etmiştir. Yukarıda ifade ettiğimiz üzere Tûsî, Râzî'nin ilk eleştirisini, İbn Sînâ'yı takiben, akli suretlerin iki yönü arasında yaptığı bir ayrımla aşmaya çalışmıştı. *Risâle fî tahkiki'l-külliyât*'ında Tahtânî, Tûsî'nin cevabının akli suretlerin kendinde ele alınması ile şeylerin bir misali veya gölgesi olarak ele alınması şeklinde bir ayrıma dayandığını söyler. Buna göre Tûsî akli suretleri, şeylerin dışta hiçbir şekilde varlığı bulunmayan gayrimaddi bir misali veya gölgesi olarak (= *sûretün ve misâlün lâ te'essule le-hu fî'l-vücûdi, bel hüve ke'z-zıllî li'l-umûr*)⁷¹ aldığımızda, onların bireysel bir zihindeki bireyselliklerinin tümellikleriyle çelişmediğini fark edeceğimizi savunur. Bununla birlikte Tûsî'nin çözümü Tahtânî'yi tatmin etmez; o, bu çözümü tartışmalı bulur (*fîhi nazar*) ve başka bir çözüm önerir. Ona göre tümellik akılda tıpkı konusunda bir araz gibi bulunan bireysel akli suretin “hiçbir yönüne” ait

70 Kutbüddin er-Râzî, *Şerhu'l-Metâli*, 243.

71 Kutbüddin er-Râzî, *Risâle fî Tahkiki'l-Külliyât*, 23.

değildir. Bunun yerine tümellik, birincil suretler üzerinden bilinir ve belirgin hale gelen (*el-ma'lûm el-mütemeyyiz*) ikinci dereceden akli suretlere ait bir özelliktir. Bu noktada Tûsî'nin tümelliği bireysel suretin bir yönü olarak vazettiğini ve çokluğa mutabık olan şeyi bu suretten başkası olarak görmediğini hatırlayabiliriz. Ne var ki Tahtânî, çokluğa mutabık olma özelliğinin bu surete ait olmadığını, aksine ondan ayrı ikinci bir suretin gereği olduğunu iddia eder:

Bu gerek [yani tümellik] akılda mevcut surete ait değildir, çünkü o suret hariçte mevcuttur ve cevheri fertlerle aynı olması mümkün olmayan bir arazdır. Gereklere bir başkalığın, gerektirenlerdeki bir başkalığa işaret ettiğinde şüphe yoktur.⁷²

Burada Tahtânî, Tûsî'nin tümel suretini ikinci bir itibar için araç olan zihinsel bir nitelik olarak görmektedir (= *keyfiyyetün yahsulü fi'l-akli hiye âletü't-ta'akkul*). Ona göre tümellik ancak bu zihinsel niteliği araç olarak kullanan ikincil seviyeli bir surete ait olabilir (= *el-mütemeyyiz bi-vâsitati tilke's-sûreti fi'z-zihn*). Birincil akli suretleri bireysel bir zihindeki arazi nitelikler olarak değerlendiren Tahtânî, dıştan tecrit edilen bu birincil suretlere, İbn Sînâ'yı takip ederek *aklî tümel* adını verir, ancak İbn Sînâ'dan ayrılarak onlar hakkında şöyle der:

Akli tümele (*el-küllîyyü'l-aklî*) gelince, o hiçbir şekilde tümel değildir! Çünkü onun [mutabık olacağı] hiçbir tikeli yoktur.⁷³

Tahtânî'nin İbn Sînâ'nın soyutlanmış mahiyetlerinin veya aklî tümellerinin tümelliğini reddederken, bu reddiye hariçte onların mutabık olacağı tikellerin bulunmadığını söyleyerek gerekçelendirdiğini not etmemiz gerekir. Tahtânî'ye göre aklî tümeller için hariçte onlara karşılık gelecek tikeller vaz edersek, bu tikellerin ya Platoncu idealar gibi bağımsız ya da tikellerin parçası olarak bağımlı bir şekilde varolması gerekir. Oysa her iki seçenek de, tümel doğaların fertlerin parçası olarak varolmasının imkânsız olduğunu reddettiği esnada sunduğu gerekçeler dolayısıyla imkânsızdır. Diğer taraftan Tûsî'nin aynı argümanlara sahip olduğu halde *Tecrîd*'de tikel cevherlerin, cevher, canlı ve düşünen gibi sûrî doğaları ortak bir şekilde paylaştığı kabulünü hatırlayacak olursak, Tahtânî'nin böyle bir kabulü engelleyecek bir şekilde, soyutlanmış aklî suretlere tekabül eden aklî tümellerin tümelliğini reddederken asıl müracaat ettiği temel ilkenin şu olduğu açıklık kazanır: Tüm hariç mevcutlar somut/tikel mevcutlardır ve hiçbir somut/tikel mevcut hariçte

72 Kutbüddin er-Râzi, *Risâle fi Tahkiki'l-Küllîyyât*, 23.

73 Kutbüddin er-Râzi, *Risâle fi Tahkiki'l-Küllîyyât*, 24.

çokluk arasında ortak olamaz.⁷⁴ Tahtânî'nin tüm çözümlerini ve eleştirilerini bu temel ilke yönlendirir. Ona göre somutluk (*teşahhus*) ortaklığa mânidir; bir anlamın bir kez müşahhas bir varlık kazanması, onun diğer müşahhas fertler arasında paylaşılabilmesini imkânsız kılar. *Şerhu'l-Metâli'* eserinde, İbn Sînâcî seleflerini doğal tümelilerin parça olarak varlığını savundukları için eleştirirken de Tahtânî, onların somutluğu ortaklığa mâni bir şey olarak görmediğini ve doğal tümelilerin haricî varlığını savunarak esasen bu temel ilkeyi ihlal ettiklerini varsayıyordu.⁷⁵ Tahtânî'ye göre, bir kez bu ilkeyi ihlal ettiğimizde, Râzî'nin ikinci eleştirisinden, yani akli suretlerin tümel olmadığı ve akılda hâsıl olan anlamın harice yüklenemeyeceği eleştirisinden kurtulabilmemiz mümkün değildir.

Râzî'nin akli suretlerin tümelliğini reddetmesi ve ortak mahiyetlerin hariçte mevcut olduğunu iddia etmesi, Tahtânî'ye göre bu ilkeyi ihlal eder. Çünkü Râzî filozoflara göre mahiyetlerin zihinde soyut bir şekilde varolduğunu söyler, fakat mahiyetlerin zihnî arazlarla çevrelendiği için aslında filozofların iddiasının aksine hiçbir zaman böyle bir soyutluk elde edemeyeceğini belirtir. Şayet böyle soyut bir bulunuşa ulaşamıyorsak, o zaman zihnî misal ile onun hariçteki mukabili arasında zâtî bir birlik bulunduğunu iddia edemeyiz. Bu nedenle Râzî'ye göre mahiyetler hiçbir zaman soyut olamaz ve ancak dışarıda fertlerin parçası olarak var olabilir. Esasen bu iddia İbn Sînâ'nın insani düşünen nefis, bilgi, zihnî varlık ve tümellik tasavvurlarını temelinden sarsabilecek bir güce sahiptir. Öyle görünüyor ki Tahtânî'ye göre kendisinden önceki Tûsî ve Hillî gibi İbn Sînâcılar bu tehlikeyi gerçek anlamda fark etmemiş ve Râzî'nin eleştirilerini yeterince ciddiye almamıştır. Bu nedenle de onlar, sonuçlarının ne olabileceğini fark etmeksizin, tutarsız bir şekilde ortak doğaların somut tikeller içerisinde varolabileceğini savunmaya devam etmiştir. Bu da onları zihnî misallerin veya akli suretlerin tümelliğini doğru bir şekilde inşa etme başarısından mahrum kılmıştır. Çünkü bir yandan somut tikeller arasında ortak bir doğa kabul edip diğer yandan bu ortak doğanın soyut bir zihinsel örneğini veya gölgesini kabul edersek, bu durumda bu iki farklı şey arasında herhangi bir mutabakattan veya zâtî birlikten bahsedemez hale gelir, dolayısıyla akli suretlerin tümelliğini hiçbir şekilde savunamayız. Bu değerlendirmeye bağlı olarak Tahtânî, (i) ortak doğaların veya doğal tümelilerin hiçbir şekilde hariçte varolamayacağını söylemiş; (ii) akli tümelilerin veya Tûsî'nin zihnî misallerinin epistemolojik

74 Kutbüddin er-Râzî, *Risâle fî Tahkiki'l-Külliyât*, 25 (= *külle mevcûdin fî'l-hâric müşahhasun ve lâ-şey'e mine'l-müşahhasi bi-müşterekin beyne kesîrin*).

75 Kutbüddin er-Râzî, *Şerhu'l-Metâli'*, I/239-49; Krş. Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 128.

konumunu düşürerek onları tümellikten çıkartmış; (iii) ve tümellikten çıkardığı birinci suretler üzerinden bilinir ve belirli hale gelen ikinci bir akli suret icat ederek gerçek doğal tümelin veya kendinde mahiyetin akıldaki bu ikinci suretten başka bir şey olmadığını öne sürmüştür.

Sonuç olarak onun deyimiyle:

Tümel [lafzının] bu üç kavrama [yani mantıkî, akli ve doğal tümele] söylenmesi eş-adlılık yoluyla gerçekleşir. Bunlar arasından [gerçek] tümel olan yalnızca doğal tümeldir.⁷⁶

Metâli' haşiyesinde Seyyid Şerif Cürçânî, Tahtânî'nin burada attığı dikkat çekici adımı açık bir şekilde fark ederek şu şekilde yorumlamıştır:

Bu, onun [*Risâle fî tahkiki'l-küllîyyât*'ta] söylediği şeydir. Bu, dıştaki şeylerden alınarak akılda intiba eden şeyin onların [yani dıştaki mevcutların] mahiyetleri olmadığı, aksine gerçekte onların mahiyetlerinden farklı olan suretleri ve gölgeleri olduğu görüşüne dayanır. Bir grup bu görüşü kabul etmiş olsa bile bu, kaydadeğer [bir görüş] değildir. Çünkü bu görüş gölgelerin [mukabil tikellerle] ancak mecazi bir şekilde birlikli bir varlığa sahip olabildiğini gerektirir.⁷⁷

Burada Cürçânî'nin Tahtânî'nin görüşünü marjinalize ederek genel İbn Sînâcî tutumla süreksizliğine dikkat çektiği görülebilir. Bu tutumun bir gereği olarak Tahtânî, hariçteki tikellerden soyutlanarak akla gelen suretlerin, hariçteki mahiyetlerin mükemmel bir örneği (*misâl*) olarak değerlendirilemeyeceğini, bunun yerine tümel olarak nitelenmesi mümkün olmayan yetersiz bir soyutlama olarak görülmesi gerektiğini savunmuştur. Bu durumda, söz konusu zihnî misallerin zihnî varlıkla nitelenmesi de ancak mecazi bir yolla gerçekleşebilir hale gelmiştir. Şayet bir zihnî misal ona karşılık gelecek haricî bir örneğe sahip değilse, onun zihnî varlığından bahsetmek anlamsızlaşacak ve onun tümelliği de ancak dolaylı bir şekilde gerçekleşecektir.

76 Kutbüddin er-Râzî, *Risâle fî Tahkiki'l-Küllîyyât*, 25.

77 Cürçânî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Metâli'*, 196.

Çokluktan önce [İdealar ya da ilahi akılda ayrımlaşmış akli suretler]	?
Çoklukta (Hariçte) [Çoklukta bulunan ortak anlam]	X
Çokluktan sonra -Birinci Seviye (Akılda) [Çokluktan soyutlanan akli suret – Akli Tümel]	X
Çokluktan sonra -İkinci Seviye (Akılda) [Çokluğa söylenen akli suret – Doğal Tümel]	√

Tablo 3 Kutbüddin er-Râzî'ye göre genel anlamların bulunuş tarzları

Sonuç

İbn Sînâ'nın Antik-Helensitik gelenekten tevarüs ettiği ve “farklı varlık mertebeleri içerisinde suretlerin yüklemsel kopukluğu” olarak tanımlanabilecek soruna getirdiği bir çözüm önerisi olarak “farklı varlık mertebelerinde suretlerin yüklemsel birliği” düşüncesinin bir ürünü olan kendinde mahiyet anlayışı, Platon'dan beri süregelen tümmeler problemine yeni bir bakış açısı önermiştir. Bu bakış açısına göre tümmeler bir yandan hariçteki fertler zımnında ortak bir şekilde bulunan anlamlara, diğer yandan hariçteki fertlere eşit bir şekilde söylenebilen zihnî temsillere karşılık gelmekte; kendinde mahiyet ise varlık tarzlarıyla ilgili her türlü imadan bağımsız bir şekilde hariçte ve zihinde eşit bir biçimde korunmaktadır. İbn Sînâ'nın ılımlı gerçekçilik olarak değerlendirilebilecek teorisinin, haricî varlığa bakan yönünü muhafaza eden Fahreddin er-Râzî'nin, aynı teorisinin zihne bakan ve akli suretlerin tümelliğini iddia eden cihetini eleştirmesi, Râzî sonrasındaki İbn Sînâcılarının akli suretlerin tümelliğini ispatlama yönünde bir çabaya sevk etmiştir. Bu amaç etrafında Nasîrüddin et-Tûsî, İbn Sînâ'nın mereolojik bir argümanla hariçte ortak bir şekilde bulunduğunu söylediği genel anlamların haricî varlığını reddetmiş, diğer taraftan akli suretlerin dışta varolduğunda haricî fertler olarak tahakkuk etmesi anlamında tümelliğini savunarak tümel anlamların yalnızca akılda bulunabileceğini iddia

etmiştir. Bununla birlikte Tûsî, genel anlamların haricî ortak bulunuşunu reddetse de dışta fiziksel nesnelerin kuruluşunu teminat altına alma gerekçesiyle, *Tecridü'l-i'tikâd*'da sûrî doğaların kurucu parçalar olarak varlığını kabul etmiştir. Buna mukabil Kutbüddin er-Râzî et-Tahtânî, Râzî'nin eleştirilerine hak verecek şekilde, hariçte ne ortak genel anlamların ne de fiziksel nesnenin parçası olarak varolan sûrî doğaların varolabileceğini söyleyerek, bunların varolması durumunda zihindeki aklî suretlerin hiçbir şekilde tümellikle nitelenemeyeceğini itiraf etmiştir. Zihindeki aklî suretlere dışta karşılık gelebilecek bir anlamın bulunmaması dolayısıyla onların yalnızca tikel bir akıldaki tikel suretler olarak nitelenebileceğini söyleyen Tahtânî, tümelliği sağlayan şeyin bu tikel aklî suretler üzerinden gerçekleşen ikinci bir soyutlamayı ifade eden ikinci dereceden aklî misaller olduğunu savunmuştur. Ona göre tümel olarak nitelenmeyi hak eden tek gerçek anlam insan zihnindeki bu ikinci dereceden aklî misallerdir ve tümellikleri hariçte varolduklarında bizzat fertler olarak tahakkuk etmeleri manasına gelir, yoksa onlara karşılık gelen genel anlamların temsili olmaları manasına gelmez. Esasen Tahtânî'nin ulaştığı ve İbn Sînâ'nın genel anlamların haricî varlığını ve onlara eşit aklî temsilleri savunan gerçekçiliğinden açık bir uzaklaşmayı ifade eden bu tutum, Râzî'nin gerçekçi bir tutumdan kalkarak yönelttiği eleştirilerin İbn Sînâcılığı yönelttiği zihinselci eğilimin zirvesini teşkil eder. Bu eğilim aklî suretlerin tümelliğini muhafaza etme çabası içerisinde bir yandan hariçte fiziksel nesnelerin kuruluşunu sorunlu hale getirmiş, diğer yandan haricî temelden uzaklaştıkça zihindeki genel anlamları doğru-kılıcı temelin ne olduğuyla ilgili önemli bir soruna yol açmıştır.

İbn Sînâ felsefesini fiziksel nesnelerin haricî kuruluşunu tutarlı bir şekilde ispat etme noktasında yetersizleştiren ve İbn Sînâ fiziğinin bu yoldaki imkânlarını zayıflatan böyle bir yorum çizgisinin, sonraki dönem itibarıyla ne tür sonuçlar doğurduğu noktasında ileri araştırmaları tetiklemesi için bazı ön varsayımlarda bulunabiliriz. Buna göre, makale boyunca tasvir edilen zihinselci eğilimin, fiziksel nesnelerin haricî kuruluşunu ispat sadedinde yeni metafizik tutumların ontolojide baskın hale gelmesine yol açtığı söylenebilir. Özellikle vahdet-i vücûdçu düşünürlerin fiziksel nesnelerin kuruluşunda temel ilke rolü gören ilahi varlığı doğal tümel olarak yorumlaması ve gerçekçi tutumu metafiziksel bir yolla yeniden inşa etmeye çalışmaları, bu yeni tutumlara bir örnek olarak verilebilir. İbn Sînâ fiziğinin imkânlarının İbn Sînâcılık içerisinde zayıfladığı, kelâmî atomculuğun da gücünü yitirdiği bir ortamda vahdet-i vücûdçu yaklaşımın bu teşebbüsü giderek yaygın bir kabule de mazhar olmuştur. Diğer taraftan zihindeki genel anlamları doğru-kılıcı temelin ne olduğuyla ilgili soruna, Tûsî'nin *nefsü'l-emr* kavramsallaştırması üzerinden Faal Akıl'a içkin aklî suretlerle bulmaya çalıştığı çözüm, sonraki

dönemlerde yaygın kabul görmemiş ve bu sorun genel anlamların doğru-kılcı temelleriyle ilgili bir arayışı doğurmuştur. *Nefsü'l-emr* tartışmaları olarak kendisini gösterecek bu literatür, İbn Sînâcılığın zihinselci eğiliminin doğurduğu zaafı izale edecek ve yeniden İbn Sînâ'nın kendinde mahiyetini gündeme getirecek şekilde hem hârici hem de zihni kuşatacak bir temel arayışı olarak da okunabilir.

Kaynakça

- Akkanat, Hasan, *Klasik Dönem İslam Felsefesinde Tümmeler*, İbn Sînâ Eksenli Bir Çözümleme, Adana: Karahan Yayınları, 2016.
- Alexander of Aphrodisias, *Commentary on Aristotle's Metaphysics* 2-3, çev. W. E. Dooley ve A. Madigan, Ithaca, New York: Cornell University Press, 1989.
- Alexander of Aphrodisias, *De Anima*, çev. A. P. Fotinis, Milwaukee, Wisconsin, Marquette University, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 1978.
- Alexander of Aphrodisias, *Quaestiones* 1.1-2.5, çev. R. W. Sharples, Ithaca, New York: Cornell University Press, 1992.
- Altaş, Eşref, "Fahreddin er-Râzî'ye Göre İnsanın Mahiyeti ve Hakikati – Mücerred Nefs Görüşünün Eleştirisi", *İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*, ed. Ömer Türker ve İbrahim Halil Üçer, 151-213, Ankara: İLEM Yayınları, 2019.
- , "İbn Sînâ Sonrası Felsefî Gelenek: İbn Sînâcılık ve İşrâkîlik", *İslam Düşünce Atlası*, ed. İbrahim Halil Üçer, II, 611-24, İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2017.
- Amin, Wahid M. "Kutbüddin er-Râzî ve Tümmeler Sorunu: İbn Sînâ'nın Doğal Tümmeler Teorisi Üzerine bir On Dördüncü Yüzyıl Eleştirisi", *Nazariyat: İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları* 5/2 (2019), 21-54.
- Ammonius, *Interpretation of Porphyry's Introduction to Aristotle's Five Terms*, çev. Michael Chase, New York: Bloomsbury, 2019.
- Aristotle, *Metaphysics*, çev. W. D. Ross, Oxford: Clarendon Press, 1924.
- Asclepius, in *Metaph.*, CAG VI,2, ed. M. Hayduck, Berlin, 1888.
- Bäck, Allan, "Avicenna on Existence", *Journal of the History of Philosophy* XXV/3 (1987), 351-67.
- , "The Ontological Pentagon of Avicenna". *The Journal of Neoplatonic Studies* VII/2 (1999), 87-109.
- Bedevis, Abdurrahman, *Aristû inde'l-Arab*, Kahire: 1947.c
- Benevich, Fedor, "The Essence-Existence Distinction: Four Elements of the Post-Avicennian Metaphysical Dispute (11-13th Centuries)", *Oriens* 45/3-4 (2017), 203-258.
- Charles, David, "Matter and Form: Unity, Persistence and Identity", *Unity, Identity and Explanation in Aristotle*, ed. Theodore Scaltsas, David Charles ve Mary Louise Gill, 75-105, Oxford: Clarendon Press, 1994.
- Chiaradonna, Riccardo, "The Categories and the Status of the Physical World: Plotinus and the Neo-Platonic Commentators", *Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries I*, ed. Peter Adamson, Han Baltussen ve M. W. F. Stone, 121-136, Londra: Institute of Classical Studies, University of London: 2005.
- el-Cürçânî, Seyyid Şerif, *Hâşiye alâ Levâmî'i'l-esrâr*, ed. Usâme es-Sâ'idî, Kum: Zevî'l-kurbâ, 1395.
- Dexippus, *On Aristotle's Categories*, çev. J. Dillon, Ithaca, New York: Cornell University Press, 1990.
- Dillon, John M. "Iamblichus' noëra theoria of Aristotle's Categories", *Syllecta Classica*, VIII (1997), 65-77
- el-Ebherî, Esirüddin, *Kitâbu's-Şükûk*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya 2319

- Erdoğan, Ziya, "Teftâzânî'de Bilen Bir Özne Olarak İnsan", *İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*, ed. Ömer Türker ve İbrahim Halil Üçer, 243-292, Ankara: İLEM Yayınları, 2019.
- Evangelou, C. "The Ontological Basis of Plotinus' Criticism of Aristotle's Theory of Categories", *The Structure of Being. A Neoplatonic Approach*, ed. R. Baine Harris, 74-80, Albany: State University of New York Press, 1982.
- Fahreddin er-Râzi, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, thk. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-Arabî, 1990.
- , *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmi'l-ilâhî*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Beyrut: Dâru'l-kitâbî'l-Arabî, 1987.
- , *el-Mulahhas fî'l-hikme ve'l-mantık*, Süleymaniye Kütüphanesi. Şehid Ali Paşa 1730.
- , *el-Mulahhas fî'l-hikme ve'l-mantık*, thk. İsmail Hanoğlu, "Fahreddin er-Râzi'nin Kitâbu'l-Mulahhas fî'l-Mantık ve'l-Hikme Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirmesi", İsmail Hanoğlu, doktora tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009.
- , *Şerhu'l-İşârât*, ed. Ali Rızâ Necefzâde, Tahrân: Encümen-i Âsâr u Mefâhir-i Ferhengî, 1383.
- Fazlıoğlu, İhsan, "Hakikat ve İtibar: Dış-Dünya'nın Bilgisinin Doğası Üzerine -XV. Yüzyıl Doğa Felsefesi ve Matematik Açısından Bir İnceleme", *Nazariyat* 1/1 (2014), 1-33.
- Helmig, Christoph, "Proclus and Other Neoplatonists on Universals and Predication", *Documenti e Studi Sulla Tradizione Filosofica Medievale* 19 (2008), 31-52
- el-Hillî, Allâme, *Keşfü'l-murâd fî şerhi Tecridi'l-i'tikâd*, ed. Hasanzâde Âmulî, Kum: Müesssetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1432.
- el-Hûnecî, Efdalüddin, *Keşfü'l-esrâr an gavâmizi'l-efkâr*, ed. Khaled Rouayheb, Tahrân: Iranian Institute of Philosophy, 1389.
- Iamblichus, *Iamblichi Chalcidensis in Platonis Dialogos Commentariorum Fragmenta*, çev. John M. Dillon, Leiden: E. J. Brill, 1973.
- İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Metafizik I*, çev. Ömer Türker ve Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayınları, 2013.
- , *Kitâbu's-Şifâ: Metafizik II*, çev. Ömer Türker ve Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayınları, 2005.
- , *el-Mebde' ve'l-me'âd*. ed. Abdullah Nûrânî, Tahrân, 1984.
- , *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât I*, thk. Georges C. Anawati ve Saïd Zâ'id, Kahire, 1960.
- , *eş-Şifâ/el-Mantık: el-Medhal*, ed. İbrahim Medkûr, Georges C. Anawati, Mahmûd el-Hudayrî ve Fuâd el-Ehvânî, Kahire, 1952.
- , *eş-Şifâ/el-Mantık: el-Mekûlât*, thk. Georges C. Anawati, Mahmûd el-Hudayrî, Ahmed Fuâd el-Ehvânî ve Saïd Zâ'id, Kahire, 1959.
- , *et-Ta'likât*, thk. Abdurrahman Bedevî, Kum: Mektebetü'l-i'lâmî'l-İslâmî, 1984.
- , *Kitâbu's-Şifâ: İkinci Analitikler*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayınları, 2006.
- , *Kitâbu'n-Necât*, ed. Muhammed Takî Dânişpejûh, Tahrân: İntişârât-ı Dânişgâh-i Tahrân, 1364/1985.
- Izutsu, Toshihiko, "The Problem of Quiddity and Natural Universal in Islamic Metaphysics", *Études Philosophique* (GIBO, 1974), 131-177.
- Kaş, Murat, "Zihni Varlık Tartışmalarının Klasik Sonrası Dönemde Alımlanışı: Bilginin Mahiyeti ve Kategorisi Bağlamında Bir İnceleme". *Nazariyat* 4/3 (2018), 49-81.
- el-Kâtibî, Necmeddin, *el-Münassas fî şerhi'l-Mulahhas*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa 1680.
- Kaukua, Jari, "T'ibârî Concepts in Suhrawardî: The Case of Substance", *Oriens* 48 (2020), 40-66
- Kişî, Şemseddin, "Risâle-yi Ravzat el-Nâzir". ed. Necef Cûgâr, *Mecmû'a-yi Âsâr-i Şemseddîn Muhammed Kişî*, 180-221, Tahrân: Müessese-yi Pazhûş-i İrân, 1390/2011.

- Kutbüddin er-Râzî, el-Muhâkemât (*el-İşârât ve't-tenbihât bâ-şerhi Hâce Nasîrüddin et-Tûsî ve Kutbüddin er-Râzî*), ed. Kerim Feyzî, Kum: Matbû'ât-i Dinî, 1383.
- , *Risâle fi Tahkiki'l-Külliyât: Tümmeler Risâlesi ve Şerhleri*, haz. Ömer Türker, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- , *Şerhu'l-Metâli'*, ed. Usame es-Sâ'idî, Kum: Zevî'l-kurbâ, 1395.
- Lloyd, A. C. "Procession and Division in Proclus", *Soul and the Structure of Being in Late Neoplatonism*, ed. H. Blumenthal ve A. C. Lloyd, 19-45, Liverpool: Liverpool University Press, 1982.
- Lloyd, A. C. "Proprhyry and Iamblichus", *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, ed. A. Armstrong, 283-301, Cambridge: Cambridge University Press, 1967.
- Marmura, Michael E. "Avicenna's Chapter on Universals in the Isagoge of his Shifâ", *Islam: Past Influence and Present Challenge*, ed. Alford T. Welch ve Pierre Cachia, 34-56, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979.
- , "Avicenna's Critique of Platonists in Book VII, Chapter 2 of the Metaphysics of His Healing", *Arabic Theology, Arabic Philosophy, From the Many to the One, Essays in Celebration of Richard M. Frank*, ed. James E. Montgomery, 355-369, Leuven & Paris & Dudley: Uitgeverij Peeters, 2006.
- , "Quiddity and Universality in Avicenna", *Probing in Islamic Philosophy*, ed. Michael E. Marmura, 61-70, Binghamton: Global Academic Publishing, 2005.
- Menn, Stephen ve Robert Wisnovsky, "Yahyâ b. 'Adi On the Four Scientific Questions Concerning The Three Kinds of Existence, Editio Princeps and Translation", *MIDEO* 29 (2012), 73-96.
- Menn, Stephen, "Avicenna's Metaphysics", *Interpreting Avicenna: Critical Essays*, ed. Peter Adamson, 143-170, Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- McGinnis, Jon, "Logic and Science: The role of Genus and Difference in Avicenna's Logic, Science and Natural Philosophy", *Documenti e Studi* 18 (2007), 165-187.
- Morau, P., *Der Aristotelismus bei den Griechen*, C. 1., Berlin: 1973.
- Plotinus, *Enneads*, çev. Arthur Hilary Armstrong, Londra: Harvard University Press, 1988.
- Proclus, *Elements of Theology*, çev. E. R. Dodds, Oxford: Clarendon Press, 1963.
- , *Proclus' Commentary on Plato's Parmenides*, çev. Glenn R. Morrow ve John M. Dillon, Princeton: Princeton University Press, 1987.
- Rashed, Marwan, "İbn 'Adi et Avicenne: Sur Les Types D'Existants", *Aristotele e i suoi esegeti neoplatonici*, ed. Vincenza Celluprica ve Cristina D'Ancona Costa, 107-171, Naples: Bibliopolis, 2004.
- Ruland, Hans-Jochen, "Zwei arabische Fassungen der Abhandlung des Alexander von Aphrodisias über die universalia (Quaestio I,11a)", *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, philologisch-historische Klasse* 9 (1979), 243-274.
- Sharples, R. W., "Alexander of Aphrodisias on Universals: Two Problematic Texts", *Phronesis*, L/1 (2005), 43-55.
- Simplicius, *On Aristotle Physics 2*, çev. Barrie Fleet, Londra: Duckworth, 1997.
- Simplicius, *On Aristotle Categories 5-6*, çev. Frans A. J. de Haas ve Barrie Fleet, Ithaca, New York: Cornell University Press, 2001.
- Sirkel, R., "Alexander of Aphrodisias' Account of Universals and its Problems", *Journal of the History of Philosophy* 49/3 (2011), 297-314.
- Sorabji, Richard, "Universals Transformed: The First Thousand Years After Plato". *Universals, Concepts and Qualities, New Essays on the Meaning of Predicates*, ed. P. F. Strawson ve Arindam Chakrabarti, 105-127, Burlington: Ashgate Publishing Company, 2006.
- Syrianus, *On Aristotle Metaphysics 13-14*, çev. John Dillon ve Dominic O'Meara, Londra: Duckworth, 2006.

- et-Teftâzânî, Sadeddin, *Şerhu'l-Makâsîd*, İstanbul: Hacı Muharrem Efendi Matbaası, 1305/1887.
- et-Tûsî, Nasîrüddin, "Risâle fi kavli'l-ulemâ' fi nefsi'l-emr", thk Necef Cûgâr, *Mecmû'a-yi Âsâr-i Şemseddîn Muhammed Kîşî*, Tahran: Müessesese-yi Pazhûhiş-i Îrân, 1390/2011.
- , *Şerhu'l-Îşârât (el-Îşârât ve't-tenbîhât bâ-şerhi Hâce Nasîrüddîn et-Tûsî ve Kutbüddîn er-Râzî)*, ed. Kerim Feyzî, Kum: Matbû'ât-i Dinî, 1383.
- , *Tecrîdü'l-i'tikâd*, ed. Hasanzâde Âmülî, Keşfü'l-murâd fi şerhi Tecdîdî'l-i'tikâd içinde, Kum: Müesssetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1432.
- Türker, Ömer, "Varlık ve Anlam: Bilgi ve Bilinenin Özdeşliği Üzerine –Fahreddin er-Râzî ve Takipçilerinden Hareketle bir Değerlendirme–", *Nazariyat* 1/1 (2014), 35-50
- Tweedale, M. M., "Alexander of Aphrodisias' Views on Universals", *Phronesis*, XXIX/3 (1984), 279-303.
- Üçer, İbrahim Halil, "Özdeşlikten Temsile: İbn Sînâ'ya göre İnsani Nefste Bilen-Bilinen Özdeşliği", *Nazariyat* 4/2 (2018), 1-53.
- , İbn Sînâ Felsefesinde Suret, *Cevher ve Varlık*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- , "Antik Helenistik Birikimin İslam Dünyasına İntikali: Aristotelesçiliğin Üç Büyük Dönüşüm Evresi", *İslam Felsefesi, Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya, 37-90, İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.
- Wisnovsky, Robert, "Essence and Existence. Thirteenth-Century Perspectives in Arabic-Islamic Philosophy and Theology", *The Arabic, Hebrew and Latin Receptions of Avicenna's Metaphysics*, ed. Dag Nikolaus Hasse ve Amos Bertolacci, 123-152, Berlin: De Gruyter: 2012.